ALAM EL KITAB



الإصدار الثالث

2015 يونيو

العـدد 89

شهرية تعنى بقضايا النشر وإصدارات الكتب

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

الاشتراكات (شاملة مصاريف البريد):
داخل مصر 84 جنيهًا مصريًا
للدول العربية 50 دولارًا أمريكيًا
لأوروبا وأمريكا 60 دولارًا أمريكيًا

أسعار البيع للجمهور:
مصر 5 جنيهات / السعودية 8 ريالات/ الكويت 750 فلسا / الإمارات 8 دراهم/ البحرين 750 فلسا / قطر 8 ريالات / سلطنة عمان 1 ريال / لبنان 3500 ليرة / سوريا 75 ليرة / الأردن 1 دينار / ليبيا 1 دينار / الجزائر 100 دينار / المغرب 15 درهما / تونس 2,5 دينار / اليمن 150 ريالا / فلسطين 1,5 دولار / إنجلترا 1,5 جنيه استرلينى.

المراسلات:
الهيئة المصرية العامة للكتاب، كورنيش النيل،
رملة بولاق، جمهورية مصر العربية
هاتف: 25765436
E.Mail: ketabmag@gmail.com
www.egyptianbook.org.eg
www.gebo.gov.eg

رسوم بدايات الأبواب
للفنان المصرى **حسن سليمان** (1928–2008).
وهى الرسوم التى صاحبت نص كتابه
«**ذلك الجانب الآخر**»، والذى نُشر عام 1999،
عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.





صدمت قواعد القبول فى كلية الآداب عميدها الجديد طه حسين. الزمن منتصف ثلاثينيات القرن الماضى: كان ممنوعًا دخول «الأقباط» قسم اللغة العربية، وممنوعًا أيضًا قبول الفتيات إلا إذا توفرت أماكن بعد قبول كل الطلبة المتقدمين من الذكور. كان قرار طه حسين وقتها توحيد قواعد القبول بناء على مجموع الدرجات لا بناء على الدين أو الجنس. احتج كثيرون على قرارات العميد، الذى أصر عليها، وفى إطار المعارك السياسية كان محسوبًا على حزب الوفد، هاجمه بضراوة طلاب الكليات الأخرى، وخاصة طلاب الحقوق، الذين سبوه ونعتوه بالأعمى، والوفدى الكافر.. وقرروا مهاجمة الكلية للاعتداء عليه، وإخراج الفتيات اللاتى تم قبولهن. يحكى الطالب فى الجامعة وقتها لويس عوض أن العميد جمع طلاب الكلية فى مدرج 74. وخطب فيهم عن أهمية تعليم المرأة والمساواة. وأنهى خطبته بعبارة ظلت تتردد فى آذان الطلاب: «اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزى قوم فى عقر دارهم إلا ذلوا». وفعلًا خرج طلاب كلية آداب، لم يهجموا على طلاب الحقوق المعارضين لقرارات العميد بل انتظروهم على حدود الكلية. ودارت معركة كبرى «أوسعناهم ضربًا ورددناهم على أعقابهم فى فلول مهلهلة».. انتصرت أفكار العميد ضد الرجعية، ولكن لأننا فى الزمن الدائرى عادت الرجعية أشد وأقسى، بعد عامين على تلك الواقعة هاجم بعض الطلاب العميد فى مكتبه واعتدوا عليه... وأخذت تتسع الدوائر لنصل إلى معركة نصر أبوزيد. هذه المعركة كانت نقطة تحول فى تاريخنا الحديث، حلم الجامعة والحداثة والتفكير بلا قيود يتحول إلى إعلان رمزى بموت هذه الأفكار.. وتتحول الجامعة نفسها إلى « كُتاب سيدنا» والتعبير للراحل لطفى الخولى فى تعليقه على أزمة أبوزيد. أن تصبح الجامعة محكمة تفتيش بدلًا من أن تفتح أبوابها للأفكار الجديدة والتفكير بلا قيود!

حكاية نصر أبوزيد معروفة. باحث، أراد الآخرون أن يفكر مثلهم، أن يكون شبيهًا لهم، ولكنه أفلت من كل المصائر التى أرادها له الآخرون. كان يمكن أن يكون شيخًا أزهريًّا، كما أراد والده المعجب بالشيخ محمد عبده، ولكن مرض الوالد وإدراكه أن ابنه البكر ينبغى أن يعول الأسرة منعه من الالتحاق بالأزهر. وكان يمكن أن يستمر موظفًا صغيرًا مهمته إصلاح « أجهزة اللاسلكى» بعد أن تخرَّج فى «معهد فنى لاسلكى» ولكن طموحات الشاب كانت أكبر من أن يتم استيعابها، قرر أن يعمل ليعول أسرته، وأن يواصل دراسته الثانوية فى المدارس الليلية وينتسب إلى الجامعة تحديدًا كلية الآداب. كان يمكن أن يكتفى بما حصله من التعليم، ويعمل مدرسًا فى أية مدرسة، ولكنه حارب من أجل أن يعمل معيدًا فى الجامعة بعد اعتراضات عديدة من الأساتذة، ولكنه دافع عن تفوقه وحقه فى أن يصبح «أكاديميًّا».

كان يمكن – بعد تعيينه فى كلية الآداب– أن يكون مثل آلاف الأساتذة، يملى على طلابه ما يقرأ فى كتب الآخرين، ويطبع المذكِّرات ويبيعها لهم. لكنَّ نصر اختار أن يفكِّر خارج السرب، ويتجاوز خطوطًا حمراء، وضعها بعض المتزمِّتين والظلاميين الذين لا يسمحون لأحد بتهديد سلطتهم ومكتسباتهم. أصبح باحثًا مهتمًّا بفهم الظاهرة الدينية فى تاريخيتها لا أكثر.. يطرح أسئلة لا يقدم إجابات. عندما قدم أبحاثه عن المناهج الجديدة فى تفسير القرآن، اصطاده قناصة التكفير، واتهموه بأنه مرتد، وأقاموا دعوى للتفريق بينه وبين زوجته د. إبتهال يونس مدرسة الأدب الفرنسى فى «جامعة القاهرة». هكذا بدأت مأساة أبوزيد.. باحث ليس لديه إجابات جاهزة ومعلبة لكل شىء، بل أسئلة «لن تهدم الدين ولم تخرج عن حدود الإيمان». حين طرح أبوزيد تلك الأسئلة فى أبحاثه التى قدمها للترقى فى الجامعة، رأى بعض أساتذة «الجامعة»، على رأسهم عبدالصبور شاهين (خريج الأزهر– وعضو الحزب الوطنى الحاكم وقتها) أن طرد أبوزيد من الجامعة بمثابة «انحسار للعلمانية فى الجامعة». من هنا، سارع إلى كتابة تقرير ساخن يرفض فيه الترقية، ويتهم أبوزيد بالكفر. وبدأ يهاجمه فى خطب الجمعة. باختصار، وجد صاحب «نقد الخطاب الدينى» نفسه مطلوبًا وكان أمامه خياران: أن يذهب إلى المحكمة ويعلن تراجعه عن أبحاثه التى أثارت الجدل وينعم بالتالى بحماية المؤسسة الدينية. أو يرمى نفسه فى أحضان المؤسسة السياسية التى تريد أن تستخدمه فى معركتها ضد تيارات التأسلم. كلا الحلين كان سيضمن له الحماية التى افتقدها بعد تكفيره.. وكلاهما أيضًا كان اعترافًا منه بالهزيمة أمام محتكرى الحقيقة المطلقة والسلطة المطلقة. اختار نصر حلًّا خاصًّا به لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. وسط هذا المناخ القاتل لخلايا التفكير، حمل حقائبه واتجه إلى هولندا استجابةً لدعوة من «جامعة ليدن». واستمرت رحلة «المنفى الثقافى» أكثر من 15 عامًا لم يزر فيها مصر إلا نادرًا، وعاد فى النهاية ليموت على أرضها ويدفن منذ خمس سنوات. السنوات الخمس من الغياب الجسدى مناسبة نستعيد فيها بعضًا من إرث نصر الثقافى، تحية له، ومحاولة أيضًا لإعادة طرح الأسئلة، لفهم ما جرى، أين تقف الجامعة بعد عشرين عامًا من قضية نصر..هل تطورت أم أنها انحدرت أكثر وأكثر؟ ومتى تعود مؤلفات نصر أبوزيد إلى مكتبات الجامعة التى قضى فيها حياته باحثًا ومعلمًا؟ هل ستعود «الحسبة» لتطل برأسها من جديد سلاحًا تستخدمه السلطة ضد من يحاولون التفكير خارج الأسوار؟.. وأسئلة أخرى كثيرة تثيرها الآن قضية نصر! ▲

محمد شعير

محتويات

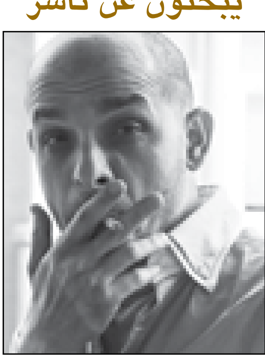
مثقفو كل العصور



صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب منذ 40 عامًا فى بيروت، لم تصل مصر إلا نسخ معدودة، الجميع يتحدث عن الكتاب بدون أن يراه أو يقرأه.. ولكن أخيرًا أتاحته «مكتبة الأسرة» حتى لا نظل نضرب الودع حول ما جاء فيه. الكتاب هو «من الأرشيف السرى للثقافة المصرية» للناقد الراحل غالى شكرى.. الكتاب باختصار عن «الانتهازية الأخلاقية» للمثقفين المصريين المتحولين مع كل الأنظمة، كل يوم بلون جديد! ويرصد فيه - كما جاء فى المقدمة: «بحر الخطايا والجرائم التى ارتكبها اليمين المصرى ضد الثقافة والمثقفين.. فالملف الكامل ما زال ممنوعًا من الفتح لأن الذين يملكونه ليسوا طرفًا واحدًا ولا يملك الفرد منا أكثر من بضعة أسطر أو قليلًا من الصفحات.. وعلى من يريدون فتح ملف ثورة يوليو أن يفتحوا كل الملفات.. حينذاك سوف تتبدى حقيقة اليمين المصرى الذى يطالب الآن بمراجعة الماضى ومناقشته.. وسيكون الطرف الوحيد الذى يحرق الملفات ويطويها للأبد، لأنه كان وما زال المتهم بل المجرم الوحيد». يرى غالى شكرى (1935–1998) أن «توفيق الحكيم» كان الداعية الحقيقى لفكرة «المستبد العادل» فقد تأثر جمال عبد الناصر برواية «عودة الروح» ومنها استوحى «ناصر» ثورة بأكملها. وفيما بعد أطلق الحكيم الرصاصة الأولى على عبدالناصر ونظامه وثورته فى «عودة الوعى».. ورغم مكانة الحكيم لدى عبدالناصر فإنه رفض أن يستغل هذه المكانة لتحسين شروط الإبداع وتوسيع مجالات الحرية. يحكى غالى شكرى أن نجيب محفوظ طلب من الحكيم التدخل لدى الرئيس للإفراج عن بعض الكُتاب المقبوض عليهم فأجابه: «يا نجيب دول بيقبضوا عليهم لأسباب ملهاش علاقة بالفكر والأدب.. دول ليهم صفتين صفة المثقف وصفة السياسى إحنا ندافع عن المثقفين، لكن الناس اللى عايزة السلطة مالنا ومالهم؟». ويحكى شكرى حكاية أخرى عن صالح جودت الذى تقاضى 6 آلاف دينار كويتى من أمير الكويت نظير كتاب بعنوان «قصة كفاح البطل جمال عبد الناصر»، وسجل الكتاب بصوته أيضًا... ولكن بعد شهور قليلة مع ما عرف بثورة التصحيح يهب جودت من نومه دفاعًا عن النظام الجديد، وهجومًا ساحقًا لم يتوقف على عبد الناصر وتجربته. فى الكتاب حكايات أخرى عن الشاعر العراقى الجواهرى وقصة لجوئه إلى مصر، وعن إحسان عبد القدوس، ومصطفى أمين.. ووجيه غالى.. وآخرين. يختتم غالى كتابه بالتأكيد أن تناقضًا خطيرًا تجرثم فى بناء ثورة يوليو بين القائمين على السلطة الثقافية، وبين مبدعى الحياة الثقافية.. وأن آفة الآفات هى أزمة الديمقراطية التى تسببت فى أن يكون القرار العلوى هو كل شىء، أما الأرض وما عليها فقد تركت للقهر والمصادفات!

◆

50 شاعرًا مصريًّا يبحثون عن ناشر



بعد أربعة أعوام من العمل المتواصل، انتهى الشاعر المصرى المقيم فى بلجيكا عماد فؤاد (الصورة فى أعلى) من إعداد الإصدار الثانى لأنطولوجيا النص الشعرى المصرى الجديد والذى سيحمل عنوان «ذئب.. ونفرش طريقه بالفخاخ»، ويضم ما يقرب من الخمسين شاعرًا وشاعرة ممن كتبوا قصيدة النثر فى مصر من أجيال السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات، يقدم الشاعر رفعت سلاَّم الإصدار الجديد بدراسة عنوانها: «بحثًا عن قصيدة النثر المصرية»، رصد من خلالها التغيرات التى طرأت على النص الشعرى المصرى الجديد عبر عدة أجيال.

كان عماد فؤاد قد أصدر الأنطولوجيا الأولى لقصيدة النثر المصرية فى الجزائر سنة 2007، تحت عنوان «رعاة ظلال.. حارسو عزلات أيضًا»، وضمت حينها قصائد لـ 35 شاعرًا وشاعرة، إلا أن هذا العدد يزيد فى الإصدار الجديد ليصل إلى خمسين شاعرًا وشاعرة، إضافة إلى ملحق جديد يضم دراسات وشهادات وحوارات وقراءات نقدية تتناول أعمال الشعراء المختارين، فى تجديد جذرى على الإصدار الأول، وهو ما سيجعل من الأنطولوجيا الجديدة (500 صفحة تقريبًا) مرجعًا أساسيًّا لكل من يريد دراسة قصيدة النثر المصرية عبر تاريخها الممتد عبر أكثر من جيل.

يقول فؤاد «حين بدأت الاشتغال على تنقيح الإصدار الأول لهذه المختارات وإعادة إصدارها من جديد، قمت بإضافة شعراء جدد، وتواصلت مع أغلب الشعراء المختارين لأحصل منهم على نصوص أحدث لهم، كما حرصت على أن يضم الإصدار الجديد للأنطولوجيا بعضًا من الأعمال النقدية التى تناولت أعمال هؤلاء الشعراء، أو حوارات أجريت معهم، أو شهادات كتبوها شخصيًّا عن تجاربهم الشعرية، سعيًا لإنارة النصوص وشعرائها بشكل أكبر. هذا بالإضافة إلى مقدمة استثنائية كتبها الشَّاعر الصديق رفعت سلاَّم».

تصدر الأنطولوجيا الجديدة، التى لم يعثر لها فؤاد على ناشر بعد، متضمنة نصوصًا لكل من: عصام أبو زيد، ومحمد أبو زيد، وعماد أبو صالح، ومحمد آدم، ورنا التونسى، وهدى حسين، وعلاء خالد، وحسن خضر، وفارس خضر، ومحمد خير، ومحمود خيرالله، وإبراهيم داود، وأسامة الدناصورى، وعبد المنعم رمضان، وميلاد زكريا يوسف، وياسر الزيات، وحلمى سالم، وسامى سعد، ومؤمن سمير، ورفعت سلاَّم، وخالد السنديونى، وأحمد شافعى،

وياسر شعبان، وجرجس شكرى، ومحمد صالح، وكمال عبد الحميد، وكريم عبد السلام، وعلية عبد السلام، وفتحى عبد السميع، وعاطف عبد العزيز، وياسر عبد اللطيف، وفتحى عبد اللّه، ومنتصر عبد الموجود، وعزمى عبد الوهاب، وعلى عطا، وجيهان عمر، وصفاء فتحى، وعماد فؤاد، وجمال القصاص، ومحمود قرنى، وفاطمة قنديل، ومحمد متولى، وإيمان مرسال، وإبراهيم المصرى، وعلى منصور، وغادة نبيل، ومهاب نصر، وزهرة يسرى، وأحمد يمانى، وأشرف يوسف.

وعن عنوان الأنطولوجيا: «ذئبٌ.. ونفرش طريقه بالفخاخ»، يكتب فؤاد فى مدخل للكتاب: «هكذا كان تعاملنا مع الشِّعر، الشِّعر بوصفه شعرًا، بعيدًا عن المسمّيات والمصطلحات الغربية التى فُرضت على هذا النّص منذ ظهوره الأوّل، كرهنا المسمّيات والمصطلحات التى خنقت الشّعر وجعلت منه وصفة لكتابة القصيدة، كأنّها مقادير لصنع طبق جديد على موائدنا، وحين تتحوّل القصيدة إلى وصفة ما، فلا بد أن يكون هناك فخٌّ ما، فخٌّ يستهدف الشِّعر فى رحابته وتنوُّعه وأشكاله وألوانه المتعددة، لم نجن شيئًا من مصطلح «قصيدة النثر» سوى الحروب والتلاسن والاختلاف، انشغلنا بصراعات المسمّيات والمصطلحات المصكوكة فى الغرب، ونسينا أنَّ الشعر صار جثّة تلفظ أنفاسها بين أيادينا، وبنظرة إلى ما يحدث حولنا فى الثقافات المختلفة، سنجد أن مصطلح «قصيدة النثر» صار من المصطلحات التى تخطّاها الكثيرون ليبدعوا أشكالًا أكثر تطورًا واشتباكًا مع الواقع، خالقين مما يكتبونه نصًا يعلن انحيازه الفردى إلى الشِّعر وحده، الشِّعر فى معناه الشمولى والأكبر، الشِّعر.. ولا شىء آخر».

◆

رسائل حورية الغابة وقرصان البحر



ماذا يحدث عندما يحب الفلاسفة؟ كتاب «رسائل حنة آرندت ومارتين هيدجر» يجيب على هذا السؤال الشائك.. الكتاب الصادر مؤخرًا عن دار جداول فى بيروت يتضمن الرسائل المتبادلة بين الفيلسوفين على مدى نصف قرن، وهى الرسائل التى تكشف تفاصيل قصة الحب. فى خريف عام 1924 قررت باحثة شابة تدعى حنة آرندت السفر إلى كونيكسبريغ، بحثًا عن «إمكانية تعلم التفكير» فى جامعة هذه المدينة على يد فيلسوف شاب. لم تكن تعرف فى ذلك الوقت أن الحب والفلسفة سيجمعانهما، وتفرقهما الغيرة والسياسة، ليتركا نصوص رسائل متبادلة بينهما تعتبر «أحد أهم وأجمل نصوص الأدب الفلسفى، تضاف إلى نصوص من الطراز نفسه، الجامع بين العمق الفكرى

عام الجدل الإخوانى

أربع وثائق جديدة عن تاريخ جماعة الإخوان يزيح عنها الستار كتاب «الإخوان فى ملفات البوليس السياسى» للصحفى شريف عارف. يرصد الكتاب مراحل تأسيس التنظيم الخاص لجماعة الإخوان، وعددًا من العمليات التى نفذها التنظيم فى النصف الأول من القرن العشرين. يقول الكاتب وحيد حامد فى تقديمه للكتاب: «حكى حسن البنا فى مذكراته الأصلية قبل أن تتدخل فيها جماعة الإخوان بالحذف والإضافة، حكى عن الشيخ الأزهرى إمام المسجد فى الإسماعيلية، الذى كان يمنعه من إلقاء الدروس فى المسجد لأنه لم يكن أزهريًا، ولم يكن لديه الإلمام الكامل بأمور الدين. ولم يستسلم «البنا» لهذا المنع فعمد إلى تقديم كتابين فى الفقه إلى إمام المسجد هدية منه لعله يلين، ولكن ظل الحال كما هو عليه، فكانت الخطوة التالية بأن أقام وليمة ودعا إليها الشيخ الأزهرى». يذكر حامد القصة للتدليل على «انتهازية التفكير لدى الجماعة وأن فكرها من فكر مؤسسها، من لا تستطيع السيطرة عليه من خلال عقله عليك بالسيطرة عليه من خلال معدته. وهكذا نرى أن مؤسس الجماعة وضع لها المنهج الواجب اتباعه فى مسألة تحقيق المصالح». ويكشف الكتاب الصادر عن هيئة قصور الثقافة عن أربع وثائق حول علاقة جماعة «الإخوان المسلمون» ببريطانيا وأجهزة مخابراتها وسفارتها بالقاهرة خلال فترة حرب فلسطين عام 1948، وتلقى «شعب الإخوان» أوامر لتنفيذ عمليات تخريبية فى مصر، بهدف زعزعة الأمن والاستقرار خلال فترة الحرب. تأتى أهمية الوثائق فى أن جميعها يدور خلال عام «الجدل الإخوانى»، عام 1948 الذى شهد اتهامًا للإخوان بالهجوم على أملاك اليهود المصريين، واغتيال الخازندار، وحرب فلسطين، إضافة إلى اغتيال النقراشى باشا فى نهاية العام نفسه. هذه الوثائق تفتح بابًا جديدًا من الجدل حول علاقة الجماعة بالغرب.

وتدفق العاطفة وجمال الأسلوب، مثل بعض نصوص أفلاطون وباسكال ونيتشه» حسب تعبير مترجم الكتاب المغربى حميد لشهب. فى الرسائل كان هيدجر يلقب حنة بـ«حورية الغابة».. وتناديه هى بـ«قرصان البحر» ، ومن هنا سنجد أن فى الرسائل طفولة لم تسخّف من النضج شيئًا. صرامة لم تخف من الاشتياق جزءًا قليلًا. وفضول للتعلم من معلمها الذى لم تخفت هيبته فى نفسها حتى وفاتها ومناقشة لكل فكرة وبحث تشعر أنها لا تستفيد من أطروحاته وكتاباته كما يجب. على الرغم من سنوات النازية التى أبعدتهما عن بعضهما البعض فكريًّا وفيزيقيًّا إلا أن العلاقة استمرت، على البعد، إلا فى لقاءات عابرة.. ومن هنا كان السؤال: ما هى القوة الخارقة التى سمحت لهما بإعادة ربط العلاقة، وهى الصهيونية الملتزمة، مع مفكر كان يؤمن بأن دور النازية فى التربية من شأنه أن يحقق إنسانًا جديدًا؟ أكان هو الحب؟ الفكر؟ الفلسفة؟ أم شىء أعمق وأثقل من هذا؟ وما عسى أن يكون هذا الشىء؟ من بين ما جمعهما فكريًّا هو وعيهما بضرورة القطع مع التراث الموروث، كل بطريقته: آرندت بدفاعها عن فكرة ضرورة وصول أو نزول الفكر إلى العالم والاهتمام بالإنسان كإنسان فى ضعفه وتجاربه ومحنه، أى فلسفة سياسة جديدة. بينما اختار هيدجر التأمل الفلسفى العميق، فى اجتهاد منقطع النظير من أجل إنقاذ الفلسفة من براثن تقليد ميتافيزيقى، أضر بها أكثر مما خدمها.

◆ مكتبة بن لادن



كُشف الأسبوع الماضى عن معلومات بشأن الكتب والوثائق والأدبيات الأخرى التى عثر عليها فى المأوى الأخير لأسامة بن لادن فى باكستان. وقالت صحيفة «نيويورك تايمز» إن الإرهابى رقم 1 كان يهتم بصورة خاصة بالمراجع التى تتحدث عن العمليات الإرهابية التى دبرها ضد الولايات المتحدة الأمريكية يوم 11 سبتمبر/ أيلول عام 2001. كما عثرت عناصر المخابرات الأمريكية فى مكتبة بن لادن على كتاب بقلم الضابط السابق فى وكالة الاستخبارات المركزية مايكل شوير تحت عنوان «الغطرسة الإمبريالية ، لماذا يخسر الغرب فى الحرب ضد الإرهاب» الذى صور بن لادن شخصية رومانسية ومحترمة وأكثر قدرة على العمل، على مدى السنوات الـ 150 الأخيرة من تاريخ الإسلام. وإضافة إلى ذلك اكتشف هناك أيضًا كتاب «حرب أمريكا ضد الإرهاب» بقلم مايكل تشوسودوفسكى الذى يؤكد أن هجمات 11 سبتمبر كانت مجرد مبرر للقيام بالتدخل العسكرى الأمريكى فى الشرق الأوسط. أما صورة بن لادن فتم تشكيلها بغية تخويف الرأى العام فى الولايات المتحدة. وتضم قائمة كتب بن لادن أيضًا كتب الفن والرياضة ونمط الحياة الصحية. وضمنها كتاب «مختبر الخط العربى» و«تعليمات الغذاء الصحى». وأشارت الصحيفة إلى أنه لم تكتشف فى منزل بن لادن كتب ترفيهية مثل الروايات البوليسية أوالغرامية وما إلى ذلك. لكن هناك كتبًا تاريخية وسياسية بكثرة مثل كتاب «صعود وسقوط الدول العظمى» بقلم بول كينيدى، وكتاب «الولايات المتحدة وفيتنام» بقلم يوستاس موليلس، وكتاب «حروب أوباما» بقلم بوب فودفورت، إلى جانب كتب فى موضوع نظرية المؤامرة. وعثر أيضًا على بعض الكتب فى موضوع الجهاد، وكذلك ملفات تحتوى على وثائق تخص فرنسا، وأدبيات الأيديولوجيا اليسارية. وقد بلغ عدد الوثائق المفرج عنها 409

صلاح الليثى (1923–1983) و«أزمة النشر»

مجلة صباح الخير، 1970



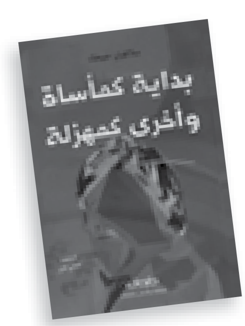
«من الإعلانات»

أوسع المجلات انتشارًا

وثائق قسمتها المخابرات إلى 11 قسمًا. وذكرت صحيفة «واشنطن بوست» أن المخابرات الأمريكية لن تكشف النقاب عن بعض أشرطة الفيديو الكثيرة التى حصلت عليها القوات الأمريكية أثناء الإغارة على مخبأ بن لادن فى أبوت أباد بباكستان لحساسية المادة التى تتضمنها، إذ إنها أشرطة فيديو إباحية وجنسية.. وكانت مصادر عسكرية تحدثت فى وقت سابق عن مجموعة ضخمة من الأشرطة الإباحية، موضحة أن بعض المحللين أشاروا إلى أن القاعدة استعملت هذه الأشرطة لبث رسائل سريَة مشفرة، ولكن حصول الاستخبارات الأمريكية على هذه المواد منذ 2011، كان كفيلًا بتمكينها من التعرف على ما تتضمنه من رسائل سرية.

◆

مهزلة جيجيك ومأساته



صدرت حديثًا عن دار «طوى» السورية ترجمة كتاب الفيلسوف السلوفينى سلافوى جيجيك «بداية كمأساة وأخرى كمهزلة». وبترجمة السورية أمانى لازار.

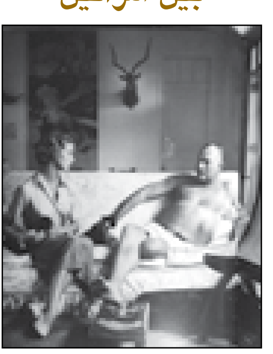
الكتاب يعتبر من أبرز أعمال الفيلسوف السلوفينى ويناقش فيه النظر لعودة الحديث عن الشيوعية وتحقيقها وذلك فى سياق أحداث 11 سبتمبر والانهيار المالى الذى أعقبها. ويناقش الكتاب فكرة أن مليارات الدولارات توجهت إلى النظام المصرفى العالمى لإنقاذ الانهيار المالى، فى مقابل أن هذا لا يحدث لحل أزمة الفقر والأزمات البيئية. هذا الذى يشير إلى الفشل الأخلاقى فى العالم الحديث. ويدعو الكتاب اليسار إلى إعادة ابتكار نفسه فى هذا الموقف التاريخى.

يعتمد جيجيك فى الكتاب كالعادة على الفيلسوف الألمانى هيجل وعلى المحلل النفسى الفرنسى جاك لاكان. كتاب «بداية كمأساة وأخرى كمهزلة» صدر بلغته الأصلية عام 2009.

أما سلافوى جيجيك فهو فيلسوف سلوفينى ولد عام 1949، وهو باحث بمعهد السوسيولوجى والفلسفة بجامعة لوبليانا بسلوفينيا. جيجيك فيلسوف ماركسى وإن كان يستعين فى تحليلاته بإنجازات التحليل النفسى. ومن أهم كتبه «الموضوع المتعالى للأيديولوجيا» و«العيش فى الأزمنة الأخيرة» و«أكثر من لا شىء».

◆

هيمنجواى بين امرأتين



سيصدر هذا العام كتاب جديد عن الحياة العاطفية للكاتب الأمريكى آرنست هيمنجواى، ويركز الكتاب على طبيعة حياة الكاتب بباريس فى العشرينيات من القرن العشرين. الكتاب من تأليف آرون إدوارد هوتشنر وبعنوان: «بين امرأتين: هيمنجواى العاشق».

يركز الكتاب على الفترة المضطربة التى انفصل فيها هيمنجواى عن زوجته الأولى هادلى وانغمس فى علاقة مع الصحفية الأمريكية بولين فايفر.

يدور الكتاب أيضًا عن علاقته بزوجتيه الثالثة والرابعة، المراسلة الحربية مارثا جيلهورن والصحفية مارى ويلش، وكذلك علاقته بأطفاله الثلاثة جاك وباتريك وجريجورى، بالإضافة إلى وصف لصداقته المعقدة بالكاتب سكوت فيتزجيرالد.

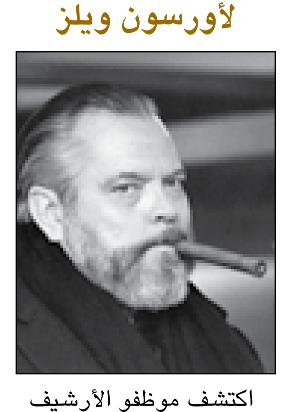
مؤلف الكتاب إيه إى هوتشنر الذى يبلغ من العمر 94 عامًا، يعتبره الكثيرون الابن الرابع لهيمنجواى، وقد كان قريبًا جدًّا للكاتب الكبير فى نهاية حياته، إذ قضى معه ساعات طويلة أدت لكتابة هوتشنر كتابًا بعنوان: «بابا هيمنجواى» وذلك 1966، وقد نشر بعد خمسة أعوام من انتحار هيمنجواى.

حذف هوتشنر بعض المحاورات من هذا العمل لتعلقها بشخصيات لا تزال حية. يقول بول باجلى، الناشر بدار بيكادور التى ستصدر الكتاب فى بريطانيا الخريف القادم: «ما يجعل هذا الكتاب هامًّا هو أنه بمثابة الفرصة الأخيرة التى لدينا لنستمع إلى شخص تواصل مع هيمنجواى، جلس بجانبه وتحدث معه».

فى المقابل يرى الروائى ناعومى وود كاتب رواية «السيدة هيمنجواى» أنه ليس من المفترض أن نعتبر القصة المسرودة عن علاقة هيمنجواى ببولين قصة دقيقة، لأنها لا تنقل سوى جانب هيمنجواى من القصة.

◆

مذكرات غير مكتملة لأورسون ويلز



اكتشف موظفو الأرشيف بجامعة ميتشيجن مذكرات غير مكتملة للمخرج الأمريكى أورسون ويلز، بعد ثلاثين عامًا من وفاته. المذكرات المعنونة بـ «اعترافات فرقة مكونة من رجل واحد» تدور حول فشل ويلز فى إكمال بعض مشاريعه السينمائية. وتذكر أيضًا تفاصيل حول صديقه إرنست هيمنجواى وزوجته ريتا هيوارث. يقول فيليب هوملان المشرف على مكتبة الجامعة عن الكتاب أنه: «يضيف مهمة للـ «بازل» الذى يقربنا من أن نرى الصورة الأكبر. فالمذكرات تجعلنا نراه كأب وزوج وصديق، وتجعلك ترى ما الذى كان يدور خلف الستار، ومن ضمن ذلك كفاحه والفرص الضائعة التى مر بها، والألم الذى اختبره». لا يرى مكتشفو المذكرات أنه بالإمكان نشر المذكرات فى المستقبل القريب، يقول هوملان: «لا يبدو أنه مسودة نهائية ولكن هذا لا يعنى أنها لن تكون مهمة للباحثين، ففيها نجد أسباب كونه لم ينه بعضًا من مشاريعه».

من هو شارلى؟



□ كتب: أيمن عبد الهادى

أثار عالم الاجتماع الفرنسى إيمانويل تود (64 عامًا) صخبًا شديدًا فى الوسط السياسى والثقافى فى فرنسا، وواجه عاصفة نقد شديدة بسبب كتاب وضعه بعنوان: «من هو شارلى؟ » صدر عن دار نشر سوى 7 مايو الماضى. الكتاب وثيقة تحليلية يكشف فيها تود من وجهة نظره أزمة المجتمع الفرنسى الذى تحركه القاعدة النخبوية والتى لا تلتفت إلى الأوضاع الحقيقية التى يعيشها قطاع كبير من الشعب الفرنسى. واستنادًا لهذه الرؤية يفترض الكتاب أن كل من خرج فى مظاهرات 11 يناير الماضى منددًا بالإرهاب، بعد الاعتداء على صحيفة شارلى إبدو والهجوم على أحد المتاجر اليهودية واللذين خلفا 17 قتيلًا، ينتمى للنخبة المهيمنة ولأبناء الطبقة الراقية. المظاهرات إذن تحرك «مُضلل» على حد وصف تود غاب عنه الفئة الأكبر من الفرنسيين من الفقراء والمهمشين من سكان الضواحى والمدن الريفية.

مانويل فالس رئيس الوزراء الفرنسى انتقد الكتاب ومؤلفه بشدة فى مقال نشرته صحيفة لوموند، وهوجم تود كذلك من قبل مفكرين وكتاب من تيارات متنوعة انتقدوا توجهه الذى ينفى حرية الأفراد فى الفكر والتعبير لصالح حتميات طبيعية واجتماعية واثنية ودينية، كما اعترضوا على تحليلاته الشخصية جدًّا للمعطيات الإحصائية التى يبنى عليها تصوراته.

تود يرسم فى كتابه ما يشبه الخريطة الجغرافية للمظاهرات الإستثنائية التى شهدتها فرنسا ردًّا على الاعتداءات التى ضربتها والتى خرج فيها ما يقرب من 4 ملايين فرنسى ويفترض بعض العلاقات القائمة بين أطراف هذا الحدث ويطرحها للمناقشة.

اللافت أن ناشر الكتاب أوليفييه بيتورنيه كان من المشاركين فى مظاهرات 11 يناير وحين قرأ الكتاب شطب بعض عبارات تود الصادمة كما لو كان يريد أن يحميه من نفسه (لوموند 8 مايو الماضى) لكنه فضل نشر الكتاب ليوجد حالة من النقاش النقدى حول الأفكار التى وردت به.

وبالرغم من الجدل الذى يثيره إيمانويل تود وقدرته على إنتاج أفكار مخالفة للسائد مع كل كتاب جديد يصدر له، كما حدث فى كتابه «عن السقوط النهائى» والذى توقع فيه تحلل الإمبراطورية السوفيتية، وكتابه الأشهر «ما بعد الإمبراطورية» الذى قدم فيه مؤشرات عن الانحسار الاقتصادى والاستراتيجى للولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الأعمال الفكرية، فإنه يبقى هو أيضًا من المهمشين من قبل السلطات، الأكاديمية تحديدًا، والتى رفضت أن تمنحه أى وظيفة جامعية.

يعلن الكاتب الأمريكى ديفيد شيلدس فى كتابه «جوع الواقع» الذى ترجمت بعض فقراته فى عدد فبراير الماضى من المجلة عن موت الرواية: الرواية كنوع أدبى تحتضر، الشخصية الروائية تحتضر، الحبكة الروائية تحتضر، ولا حياة اليوم إلا للكاتب الذى يكفُّ عن التخييل والتأليف. طرحت وجهة النظر هذه على بعض الروائيين فكانت أول كلمة ينطقون بها هى: «استفزتنى». فهل بعد مضى زمن سيتوقف كتاب الرواية العرب عن كتابة الرواية ويتفرغون مثلًا لكتابة المقالات؟

فى البدء كانت حكاية

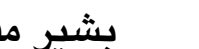
قالت الروائية السورية مها حسن: لم أقرأ الكتاب المنوّه عنه، ولا أعرف فى أى سياق جاء رأى الكاتب بموت الرواية. هل يقصد قوة الواقع وتفوقه على الرواية؟ إذا كان هذا المقصود، فأنا أتفق مع الكاتب فى جزء من هذا الكلام، لا القول بموت الرواية، ولكن ربما الحاجة إلى الانفتاح على أشكال سردية جديدة، تقترب أكثر من نبض الحياة المعاصرة، التى تجاوزت أحداثها فى السنوات الأخيرة ما قد تنتجه المخيلة فى قرون، وأضافت الروائية مها حسن: «ربما نتحدث عن رواية توثيقية، مطعّمة بالتخييل. أى مقاربة نوع، متواجد ولكن بقلّة، هو المتوسط، بين الرواية التسجيلية البحتة، والرواية التخييلية. ثمة أعمال اقتربت من هذه المساحة، منها روايات السرد الذاتى، وهو تيار مهم جدًّا، وغير مطروق بكثرة فى الأدب العربى، بسبب المخاوف من التحدث عن الحياة الشخصية للكُتّاب، وما قد ينبثق منها من تأثيم أو أحكام اجتماعية، تتدخَّل فى الأدب.

لكن بجميع الأحوال، لا يستطيع الأدب أو الفن عمومًا ركل الرواية، فبالأصل كانت الحكاية، وقد نشأ الكون ضمن حكاية، وبالعودة إلى سير الأولين، نبدأ من حكاية آدم وحواء، والنصوص الدينية، أو الوضعية المتطرقة لأصل الكون، قائمة على الحكاية. لذا فالحكاية هى الأصل، وحتى سير الحروب والكوارث الكبرى، لن تنجو من حاجتها إلى الحكاية».

هل سنشهد رثاء الرواية قريبًا؟







مها حسن بشير مفتى آمنة الرميلي أمير تاج السر أحمد الفيتورى

أكدت مها حسن أنها كروائية، متعصبة قليلًا للرواية، لا تتخيل الحياة تجرى خارج الرواية، على العكس من القول باحتضار الرواية، نسف الواقع، والاكتفاء بالرواية.

عصر التراجيديا

يفتتح الروائى الجزائرى بشير مفتى كلامه بأنه لم يطالع الكتاب حتى يعرف الحجج التى يقدمها ديفيد شيلدس على ما يعتبره موتًا للرواية، ويضيف: «أعتقد أن الإعلان عن الموت فى الثقافة الغربية الحديثة كان دائمًا نوعًا من التحذير لا غير، ولا يمكن أن يقصد به الموت الحقيقى، أى نهاية الرواية، وهى تعرف كل هذا الحضور القوى والمدهش فى كل أنحاء العالم حتى بات متعارفًا عليه أنه عصر الرواية بامتياز وهى تشهد إقبالًا أكبر حتى عند شعوب لم تكن الرواية فيها بمثل هذه القيمة والمنزلة، ويكفى أن ننظر إلى العالم العربى مثلًا فيكفى ظهور جوائز تثمينية مثل البوكر وغيرها فشاهدنا كيف بعثت الروح لدى الكتاب والقراء على السواء».

أوضح الروائى بشير مفتى: طبعًا الرواية تتحول وتتعايش ربما مع منظورات العصر الجديد، والواقع الذى تعيش فيه، وهناك من يستاء من هذه التحولات وهو يحاول أن يفرض نمطًا أو صورة محددة للرواية وهى تنقلب على ما كانت عليه، وقد تموت صورة ما للرواية أو شكل معين، وبالفعل قلة ربما ستغامر بكتابة روايات على شاكلة «عوليس» لجويس، أو «البحث عن الزمن الضائع» لبروست أو ستنعدم هذه التجارب لاحقًا لأن الزمن تغير، زمن القارئ وزمن الكاتب، وهذا لا يعنى الذهاب نحو البساطة والسهولة وهى تنتشر بالفعل حاليًّا ولكن ستولد أنماط كتابية جديدة وهى ما تخيف البعض وهى تخيفنا نحن كذلك عندما تنجح جماهيريًّا روايات بسيطة من نوع «بنات الرياض» وغيرها، المهم لا أصدق موت الرواية وأعتقد أن أمامها عصرًا ذهبيًّا جديدًا.

تجديد الصيغ الكتابية

الروائية التونسية آمنة الرميلى قالت: سيكون من المضحك أن نتوقَّف عن كتابة الرواية لأنّ كاتبًا قال: توقَّفوا عن كتابة الروايات، وأضافت: «ديفيد شيلدس» من الكُتّاب الذين يضعون الأجناس السّردية على محكّ التاريخ، ويعتبر أنّ الجنس الأدبى يولد ويعيش ويموت ككلّ الكائنات الحيّة، وهذا معروف عند منظّرى الأجناس الأدبية سابقًا ولاحقًا. وإشارته إلى موت الرِّواية تتنزّل فى دعوته إلى تجديد الصيغ التعبيرية الأدبية».

وأوضحت الروائية آمنة الرميلى: «شيلدس» يقود موجة التجديد الأدبى فى بلاده حيث بدأت الحدود بين الأجناس تتآكل وتمّحى وتتداخل. الرِّهان اليوم لم يعد الوفاء لحدود الجنس رواية أو قصّة أو خاطرة أو قصيدة أو مقالًا، وإنّما فى التحرُّر من تلك الحدود وصهرها والتقاطع بينها. والرِّواية ليست جنسًا ثابتًا وإنّما هى شكل سرديٌّ مفتوح على باقى الأشكال وبإمكانها مزيد المقاومة ومزيد البقاء على قمّة الأجناس التعبيرية الأخرى. أنا لا أومن بالدَّوام، وعلى الكاتب أن يغيّر أدواته ويطوّرها إن كان مقتنعًا بذلك.

التعميم مرفوض

الروائى السودانى أمير تاج السر اعتبر أن هذا القول استفزازى وأضاف: «فى الحقيقة لقد دأب كثير من الناس على إطلاق النظريات التى لا تعنى شيئًا على الإطلاق، فما معنى موت الرواية واحتضار الشخصية الروائية؟، نحن حين نتحدث فى هذا الموضوع لا نعنى رواية بعينها ولا مؤلفًا بعينه ولا فكرة بعينها، وبالتالى لا يمكن تقبل هذا الطرح. الرواية تتأرجح بين الجيد والردىء، بسبب زيادة عدد كتابها، لكن فى كل مرة يشرق نص رائع، يخلب الأبصار، وإذا توقف جيل عن الكتابة أو مات كُتابه، جاء جيل جديد.

رواية واحدة تكفى

يقول الروائى الليبى أحمد الفيتورى: لم أكتب لأكون روائيًّا ولا حتى كاتبًا كتبت هكذا، من خلال ما أقرأ يتمظهر شيطان الكتابة، ليس ما أكتب رواية تطمح لأن تكون رواية، بل السرد باعتبار أن الحياة سرد، حتى ليس ثمة توق للنجاح بل للحياة كما أتنفس كتبت، بل وبكسل يستأهل المديح، ولهذا الكثير من الروايات التى قرأت هى إعادة عزف للنغمة على آلة أخرى، تولستوى هو روايتان كما ماركيز بل ثمة من له رواية واحدة تكفيه: فساد الأمكنة لصبرى موسى مثلًا، أما عن موت الرواية سبقها قبل موت المؤلف، وقبل قتل ناتالى ساروت وآلان روب جرييه الحبكة الروائية والشخصية الروائية فيما عرف بالرواية الفرنسية الجديدة فى النصف الثانى من القرن العشرين. ولهذا سأقرأ ما كتب ديفيد شيلدس باعتباره مرثية، ليس للرواية ولكن لرواية كرسها النقاد أو القراء أو المخابرات سيان، لكن الرواية التى لا تحمل من الرواية إلا السرد فلن تموت أو على الأقل ستحيا حتى أموت.

استطلاع: **خلود الفلاح**

عاريًا من أجل الكتب

يشرف إدوارد ماينر على قسم فى مكتبة جامعة أيوا يختص بدراسات أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط، الأمر الذى يجعل منه مسؤولاً عن الصورة الثقافية لنحو نصف العالم.

أحمد شافعى يحاوره



تصوير: أحمد شافعى

قبل سنوات قليلة، بدأ اهتمام جامعة أيوا الأمريكية يزداد بقسم اللغة العربية والأدب العربى، فانضم عدد قليل من أساتذة اللغة العربية إلى هيئة التدريس، وبصورة طبيعية أخذت مكتبة الجامعة تلتفت إلى ضرورة وجود قسم للكتب العربية هناك.

يقول إدوارد ماينر، أمين مكتبة الجامعة لدراسات أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا، إنه بدأ تكوين القسم العربى فى المكتبة سنة 2007، وإن بالقسم الآن قرابة ستة عشر ألف كتاب، ثم إنه يستمهلنى لحظة ليتثبت من الرقم بدقة، ويلتفت إلى الكمبيوتر ثم إلىَّ ويقول مندهشًا «أوه، لقد شارفنا على ثمانية عشر ألفًا، عدد الكتب العربية الآن سبعة عشر ألفًا وسبعمائة وواحد وأربعون».

أسأل عما إذا كان يمكن أن يعزى هذا الاهتمام المتأخر باللغة العربية إلى أسباب سياسية، خاصة أن أحداث الحادى عشر من سبتمبر كانت لا تزال قريبة العهد، فيقول ماينر: «لا. لا. لا. كان لدينا اهتمام قديم بالدراسات الأفريقية مثلًا، ولم يكن لدينا قط كلية لدراسات الشرق الأوسط، فبدأ تعيين بعض الأساتذة المتخصصين فى هذه المجالات، وبدأنا فى تكوين المكتبة العربية هنا».

كان من بين الأساتذة الذين انضموا إلى الجامعة أستاذة مهتمة بدراسة أوضاع عرب إسرائيل. فكان لزامًا على المكتبة أن تغطى لها هذا الجانب. يقول ماينر: «كانت المرة الوحيدة التى سافرت فيها إلى بلد ناطق بالعربية هى التى سافرت فيها إلى إسرائيل. اشتريت الكثير من الكتب من حيفا، من متاجر الكتب فى حيفا والناصرة، والقدس الشرقية، وأصبح قسم مؤلفات عرب إسرائيل لدينا من نقاط القوة التى تتميز بها مكتبة جامعة أيوا. ولكن تركت الأستاذة الجامعة فلم نستمر فى تحديث هذه المجموعة».

يحكى ماينر عن تجربة شرائه الكتب من داخل إسرائيل: «كنت حريصًا جدًّا وأنا أغادر مطار بن جوريون فيما أقوله، قلت إننى أمين مكتبة جامعية، وإننى جئت هنا لشراء مطبوعات، ولكنهم أدركوا فى لحظة معينة ما كنت أفعله حقًّا، فتم تفتيشى ذاتيًّا، ولعلى بذلك أكون أمين المكتبة الجامعى الوحيد الذى تعرّى من أجل توفير الكتب لمكتبته». ويضحك، فأقول له: إنه أعطانى عنوانًا للقائى معه، فيزداد ضحكه.

ولكن اقتناء آلاف الكتب العربية الأخرى لم يقتض من أمين المكتبة بذل جهود مماثلة. يقول ماينر: «فى كل عام أثناء معرض القاهرة الدولى للكتاب، يذهب وكيلى فى القاهرة كلَّ يوم إلى المعرض، فيرى ما هناك ويرسل لنا قائمة يومية بالعناوين، فنستعرضها هنا ونختار فى اليوم نفسه ما نريد، فيذهب هو ويشترى كل هذه الكتب الصادرة فى مختلف البلدان وهى لا تزال فى المدينة. فى ذلك الوقت من السنة أنفق الكثير من المال. أشترى الأدب بالدرجة الأساسية والنقد الأدبى والسينمائى وبعض المجالات الفنية الأخرى. فدراسة الأدب لها



ماينر مع «عالم الكتاب» فى إصدارها السابق

الأولوية فى هذه الجامعة».

فهل معرض القاهرة هو الفرصة الوحيدة لاقتناء الكتب العربية؟ «لا لا لا. لدينا كما قلت لك وكيل فى القاهرة، يمدنا بالكتب طول العام، ونتلقى منه نحو 3000 كتاب سنويًا، عدا اشتراكنا فى جرائد ومجلات، لدينا ما بين ستين وسبعين اشتراكًا فى الجرائد والمجلات. لدينا كذلك مكتبة سينمائية عربية ممتازة. لدينا الكثير من الكلاسيكيات المصرية، ولدينا الأفلام التجارية أيضًا. لدينا أطنان من كتب التفسير والحديث والسيرة. ولكن تركيزنا منصب بالأساس على الأدب والفنون. ولدينا برنامج دراسات إسلامية قوية ولذلك فهناك اهتمام بكتب الشيعة والصوفية والإباضية، بهذا النوع من التفسيرات المختلفة الهامشية للإسلام».

أسأل إن كانت المكتبة تتلقى هدايا من وزارات الثقافة العربية فيقول دونما حماس: «نعم، وأغلبها أشبه بالكتب الدعائية» يستخدم تعبير coffee-table books وهى كتب ضخمة مصورة مصقولة، فهل تحتفظ المكتبة بهذه الكتب؟ يسترد حماسه ويقول: «طبعًا. فحتى البروباجندا مصدر يمكن الرجوع إليه». أقول إن هذا هو السبب فى أنى رأيت على أرفف المكتبة كتبًا عربية شديدة الضحالة لكنها كانت شديدة الرواج أيضًا. فيقول ماينر إن «الثقافة الجماهيرية الآن موضوع مهم، ونحن لا نركز فقط على الأدب الرفيع».

> **لدينا أطنان من كتب التفسير والحديث والسيرة. ولكن تركيزنا منصب بالأساس على الأدب والفنون**

كنت أثناء استعراضى للكتب قد لاحظت فى البطاقات الملصقة داخل كل منها، أن أكثر هذه الكتب لم يخرج من المكتبة مطلقًا. أسأل: «بوصفك أمين مكتبة، وبعيدًا عن القسم العربى بالتحديد، هل يأتى وقت على كتاب معين فتقرر التخلى عنه، أو ربما نقله إلى مخزن؟» يقول: «لدينا مشكلة كبيرة مع المكان، ولكن كل الكتب العربية ستبقى فى المبنى، لأنها أولًا جديدة، فلم توجد هنا منذ وقت طويل. أما إصدارات اللغة الإنجليزية الصادرة قبل 1980 والتى لم يتم تداولها لعشر سنوات فتذهب إلى المخزن ولكنها تبقى فى محركاتنا البحثية ويمكن إحضارها لمن يطلبها».

أقول: «لكننى أعتقد أن الوقت سيأتى وتواجهون مشكلة المكان فى المخزن أيضًا؟» «إنه ممتلئ أصلًا. نحن فى هذه المشكلة فعلًا»

«لكن لا أعتقد أن التخلص من الكتاب كلية خيار مطروح؟» «نحن مجتمع بحثى فى المقام الأول. فبوسعنا التخلص من الكتاب، ولكننا قد نفكر فى التخلى عن نسخ منه، مع احتفاظنا بنسخة، ولكن حتى الكتب التى نتخلى عنها فإنها تباع فتوفر لنا مالًا وتبقى هى متداولة، وهناك أيضًا جهودنا فى الرقمنة. فقد يكون هذا هو الخيار الأخير، مع احتفاظنا بنسخة ورقية واحدة للطوارئ».

أسأله عمن يستعيرون الكتب العربية هنا، عما إذا كانوا فقط من طلاب الدراسات الشرق أوسطية، فيقول: إن «لدينا آلية تعاون مع مكتبات الجامعات الأمريكية المختلفة، والأوروبية أيضًا. ويمكن أن أقول إن مجموعتنا العربية تستعمل فى جامعات أخرى أكثر مما تستعمل هنا، وهذا طبيعى، فالدراسات العربية هنا حديثة العهد لا تزال».

فهل هناك أى تعاون مع مكتبات جامعية عربية؟ «لا. ولكن المجموعة العربية فى أماكن مثل جامعة شيكاغو هائلة. أما نحن فلا نزال فى البداية، نحن قطعة بطاطس صغيرة». أقول له: «حتى الآن» فيبتسم متفائلًا ويقول: «نعم، حتى الآن» ▲

شكسبير فى العباسية

فى المكتبة الملحقة بقسم التأهيل بمستشفى العباسية للصحة النفسية تبدو الأشياء مخالفة للمتوقع، هناك مكان لكتب شكسبير فى حين تخلو المكتبة من أعمال نجيب محفوظ، وقد تظن أن المكتبة ليست محط اهتمام نزلاء المستشفى ولكن الأمر مختلف عن ذلك.
تقدم بسمة عبد العزيز نظرة من الداخل لطبيعة المكتبة.



المكان

صالة متوسطة الاتساع، أرضها من بلاطات تقليدية بنية، جدرانها نظيفة وهواؤها منعش، وفى منتصفها تمامًا بضع مناضد صغيرة ذات سطح أملس، تجاور إحداها الأخرى بحيث تشكل منضدة واحدة طويلة. ثمة مقاعد خشبية وجلدية تحيط بها، بعضها قديم يصدر صريرًا كلما ناء بحمل الجالس عليه. بالقاعة نوافذ بيضاء مرتفعة قليلًا يدخل منها ضوء الشمس قويًّا لينعكس على مكتبات أربع هى أكثر ما يجتذب العين فى الصالة؛ لكل مكتبة أرفف ثلاثة، وعلى كل رف تستقر عشرات الكتب المتنوعة، بينما توجد لوحة تشكيلية ذات ألوان زاهية مستندة إلى الحائط على رأس كل مكتبة وعليها اسم من قام برسمها.

المكان هو قسم التأهيل بمستشفى العباسية للصحة النفسية، وهو قسم مستقل وبعيد إلى حدٍّ ما عن الأقسام الأخرى، له باحة واسعة رملية وأفق مفتوح، يستضيف المرضى الذين قطعوا شوطًا من العلاج وتحسنت حالتهم وصاروا قادرين على الانشغال بتفاصيل الحياة اليومية والاندماج فى عمل أو آخر. بعضهم يختار قضاء الوقت فى الرسم، والبعض الآخر يفضل الانخراط فى تعلم المشغولات اليدوية، أو تولى عملية الطهى، وهناك دومًا هؤلاء المواظبون على زيارة المكتبة دون سواها.

المحتوى

على عكس ما توقعت وأعددت نفسى له، كانت محتويات المكتبة مفاجأة بهيجة ومدهشة فى آنٍ، قالت لى المسئولة إن لديها ما يقرب من خمسمائة كتاب، وقدرت أن العدد ربما كان أقل قليلًا فى غياب إحصاء أكيد، لكن المفاجأة لم تكن فى الكمِّ وحده بل فى النوعية أيضًا. على الأرفف صادفت كتبًا فى الفن التشكيلى، وأخرى فى الأدب والمسرح والنقد، وعددًا من الكتب الدينية، إلى جانب كتب فى التاريخ، وأخرى لشرح اللغات والرياضيات والميكانيكا، وكتب متخصصة فى التدبير المنزلى والتعليم المهنى، إلى جانب سلاسل شهيرة يقتنيها الصغار، ويجد فيها بعض الكبار أيضًا متعة.

كنت وللحق أتصور أن المكتبة التى سمعت من قبل عنها دون أن أراها، لا تتعدى رفًّا فى حجرة ذات أغراض متعددة، تقتصر محتوياتها على عشرة أو خمسة عشر إصدارًا على أقصى تقدير ما بين مجلات ومطبوعات دورية تافهة مُهترئة، وقصص أطفال ساذجة مُهملة، فإذا بها تكتظ بما لم يخطر على البال. توقفت دهشة وأنا أمسك بروايات المنسى قنديل، وبهاء طاهر، وبالأعمال الكاملة لميخائيل رومان، ثم تجمدت أمام أحد الرفوف وأنا أمر بعينى على عناوين منها: «الفلسفة عند اليونان»، و«روح العصر»، والأول هو

نسخة عتيقة تكاد أوراقها الصفراء تنفصل عن الغلاف، وقد تساءلت إن كان مِن المرضى مَن يطلب قراءة مثل هذه الكتب، وإن كان هناك مَن يجد فى نفسه ميلًا لاستعارتها.

أحضرتُ قلمًا ودفترًا ورحت أدون حصيلة النظرة التى رتبت لها أن تكون سريعة، فاستغرقت منى ما زاد على الساعتين. كانت غالبية الكتب باللغة العربية عدا ندرة من الروايات وكتب تعليم اللغات. عثرت على رواية «الحب الضائع» لطه حسين، وبعض أعمال يوسف السباعى مثل «السقا مات»، وكذلك يوسف القعيد، وأعداد من كتاب الهلال، ثم روايات مترجمة كثيرة من بينها الكلاسيكيات الشهيرة لشكسبير وتشارلز ديكنز على التوالى: «الملك لير»؛ «ماكبث»؛ «دايفيد كوبرفيلد»؛ «الآمال الكبرى»، كما ظهرت على الأرفف نفسها روايات أجاثا كريستى ورجل المستحيل. كان التعرف إلى الروايات التى تحفل بها المكتبة وحصرها أمرًا شديد الصعوبة، لكنى لاحظت على سبيل المثال عدم ظهور أعمال نجيب محفوظ ويوسف إدريس وهو أمر بدا مستغربًا.

أما بالنسبة للسلاسل فكانت هناك سلسلة «بدايات العلوم المبسطة» التى حملت عناوين مستقلة منها: «مم تتكون الأرض»؛ و«كيف نصاب بالمرض؟»، وكذلك سلسلة «من أسرار الكون»، وسلسلتا: «الأخلاق»، و«سنابل»، وقد لاحظت اهتمام المشرفات على المكان بتلك الكتب السهلة التى تتناول السلوكيات بوجه عام، وهو أمر ربما يبدو طبيعيًّا فى ضوء رغبتهن فى دفع المرضى إلى تجاوز المحنة والاندماج فى المجتمع ومن ثم التعافى.

كانت هناك كتب كثيرة نالت نصيبًا وافرًا من الشهرة، منها كتاب «شخصية مصر» لجمال حمدان، و«لغتنا الجميلة» لفاروق شوشة، كذلك كانت هناك بعض أجزاء «كليلة ودمنة»، و«حول العالم فى 200 يوم»، وقد أثارت انتباهى بعض العناوين المتخصصة مثل «المسرح عبر الحدود» لنهاد صليحة، و«الأدب ومذاهبه» لمحمد مندور، و«ما هو الأدب» لرشاد رشدى وهو كتاب صادر فى مطلع السبعينيات، كان هنا أيضًا «المصريون والحضارة» لحسين مؤنس. لفت نظرى أيضًا وجود نسخة من كتاب د.سبوك لرعاية الطفل، وكتاب لأحد أساتذة الجامعة فى أصول الصحة النفسية، أما عن الكتب الأجنبية المترجمة، فكان أبرزها «بحثًا عن عالم أفضل» لكارل بوبر.

على الجانب الآخر توقفت أمام صف من الكتب الدينية غير التقليدية على الإطلاق. كان هناك «الرحيق المختوم» لصفى الرحمن المباركفورى، و«دلائل الإعجاز» لعبد القادر الجرجانى، و«الإمامة والسياسة» لأبى محمد عبد اللّه بن مسلم، كما كان هناك «الحجاب» لأبى الأعلى المودودى.

ثمة كتب يعتبر وجودها طريفًا نظرًا للإمكانيات الضعيفة المتوافرة فى القسم، منها موسوعة عالم الطبخ (الطبخ باستخدام المكروويف)، وكتب أخرى لا بد أن يتساءل المرء عن جدوى قراءتها مثل «صناديق الاستثمار»، و«تجارب مسلية فى الكيمياء»، وهذا الكتاب الأخير على وجه التحديد طُبعت على غلافه عبارة «دار مير موسكو»، يضاف إلى الكتابين السابقين ثالث أكثر طرافة هو «كيف تبيع أى شىء لأى إنسان» لمؤلفه جو جيرارد الحاصل على لقب أفضل بائع فى موسوعة جينيس.

كانت هناك فى المقابل كتب يمكن الاستعانة بها فى عملية تأهيل المرضى منها: «فى صناعة الزجاج الملون والمعشق» لعنايات المهدى، و«ضرورة الفن» لإرنست فيشر، وكذلك بعض الكتب المساعدة على تعلم اللغة الإنجليزية. أمسكت بكتاب كبير الحجم ثم اكتشفت أنه ليس بكتاب بل حافظة بلاستيكية لعدد مِن الشرائط بعنوان (تاريخ الأندلس المفقود) ويبدو أنها لم تجتذب أيًّا من المرضى فقد بقيت على حالتها مصونة متماسكة.

تراوحت دور النشر بين ما هو ذائع الصيت ومنها ما لم أعرف عنه أية معلومات. كانت هناك كتب صادرة عن دار المعارف؛ ودار الشروق؛ دار الصحيفة؛ مكتبة الأسرة؛ قصور الثقافة؛ دار ابن سينا؛ نهضة مصر؛ الأنجلو؛ دار الراتب؛ دار العدالة؛ دار الوفاء؛ دار سفير؛ دار الأمل؛ دار الينابيع؛ دار الرائد العربى؛ دار ومطابع الشعب؛ دار مكتب الحياة؛ والمكتب المصرى الحديث. بعض هذه الدور مصرى وبعضها عربى، وبعضها لم أتمكن من تحديد أصوله.

الزبائن

كنت أتصور فيما أعددت بذهنى من تصورات أن أحدًا لا يكترث إلى وجود المكتبة، ولا يزورها شخص؛ مريضًا كان أو حتى من العاملين إلا مُصادفة أو من قبيل التندر، فإذا بالصالة عامرة بالزوار خمسة أيام من كل أسبوع، وإذا بنظام ثابت للقراءة والاستعارة حيث يقوم المرضى بمطالعة الكتب واختيار أحدها ثم تسجيله فى كراس مخصوص، والتوقيع بتسلمه، وهم كذلك يلتزمون بإعادته خلال أسبوع. يقترب عدد الاستعارات من الثلاثين كتابًا فى الشهر، أى بمعدل كتاب كل يوم، ومن المرضى من يستعير أكثر من كتاب فى المرة الواحدة ويعيدها جميعًا بعد الانتهاء منها.

عرفت من «زينب» وهى المسئولة الأولى عن المكتبة أن زوار المكتبة ينقسمون إلى نوعين؛ المرضى المتحسنين المقيمين فى أقسام داخلية بالمصحة، وهؤلاء يمثلون النسبة الكبرى، وأشخاص تعافوا وغادروا المكان، لكنهم يعودون إلى قسم التأهيل بين الحين والحين لممارسة نشاط ما. تقول زينب إن الأكثر ميلًا للقراءة هم مرضى الاكتئاب، مع ذلك فبين زبائن المكتبة مرضى يعانون من اضطراب الفصام وكذلك من الاضطراب الوجدانى. من بعيد يظهر الرجال أكثر ميلًا للقراءة من النساء اللواتى يملن إلى الرسم وإنتاج المشغولات اليدوية والطهى، وحين يدقق المرء فى الأمر يدرك كم هو منطقى ومُبرَّر، فنسبة الأمية بين مرضى النساء أضعاف مثيلتها بين المرضى الرجال، على كل حال كسرت إحدى السيدات القاعدة وسجلت ما يمكن اعتباره رقمًا قياسيًّا فى استعارة الكتب؛ شابة متعلمة لم تتجاوز الأربعين من عمرها، لها حكاية شديدة التعقيد، جعلتها تعزف عن

الخروج من المصحة رغم تحسنها الواضح، وقد استعاضت عن حياتها الطبيعية فى المجتمع الخارجى بنشاط مُكثف فى المكان الذى اختارت طوعًا البقاء بين جدرانه: العباسية.

أحيانًا ما تقوم زينب بحَثِّ النساء على دخول المكتبة ودفع الرجال إلى تركها، يحدث ذلك مرة واحدة أسبوعيًّا وربما بصورة إجبارية؛ فالرجال لا يريدون ترك المكتبة، والنساء لا يجدن فائدة من الإمساك بمجموعة أوراق وكتب لا يستطعن فك طلاسمها، الحل لدى زينب كان بسيطًا، فهى تقوم بالقراءة بصوت عالٍ نيابة عنهن، مع ذلك تبقى الفنون التَّشكيلية أكثر جذبًا لمعظمهن.

عرفت أيضًا أن عدم إعادة كتاب استعاره مريض، أمر نادر الحدوث وربما لم يحدث أبدًا فى وجود زينب، فالذى يقوم بالاستعارة يرغب فى تكرارها حيث يمر الوقت ببطء ورتابة داخل العنابر ولا توجد وسائل كثيرة للترفيه، ويبدو أن مكتبة العباسية تمثل استثناء من القاعدة والعادة الأصيلة التى تهتم بالمعرفة الشفاهية على حساب القراءة. يفضل أغلب المرضى القصص القصيرة ثم القصص البوليسية والعلوم والدين، لكن ثمة شابًا فى الأربعين من عمره كسر هذه القاعدة بدوره والتهم كتبًا لم يقترب منها أحد من قبل، تصفه زينب بأنه مدمن قراءة، لا يترك فرعًا مِن فروعها، ولا يكتفى باستيعاب ما يقرؤه بل يعمد إلى كتابة ملحوظات وهوامش على أوراق منفصلة ويحتفظ بها، وهو أمر لا يفعله أى من المرضى الآخرين. يستعير الشاب عددًا من الكتب فى المرة الواحدة ويعيدها خلال يومين أو ثلاثة على أقصى تقدير، ويفسر اهتمامه بكتابة القصاصات برغبته فى عدم نسيان المعلومات التى حصل عليها. مثله مثل صاحبتنا التى لا ترغب فى مغادرة المصحة، يبدو وقد عقد العزم على قضاء حياته فيها، حيث تفقد شهادته الجامعية قيمتها تدريجيًّا ولا يجد له متنفسًا سوى الانغماس فى الكتب بعيدًا عن الأهل الذين رفضوه.

لا يتوقف الأمر عند الاستعارة، فصبيحة كل يوم تقريبًا يجتمع

لفت نظرى نزيل فى المصحة تحسن وغادرها لكنه يقطع مسافة كبيرة كل يوم رغبة فى استعارة مزيد من الكتب



المرضى الراغبون فى القراءة فى الصالة، يقررون إما أن يقرءوا منفردين وإما أن يشتركوا بمساعدة زينب فى قراءة جماعية، حيث يختار أحد المرضى كتابًا ويجرى تمريره على الجالسين حول المنضدة ليقرأ كل منهم على الآخرين بضع صفحات حتى الانتهاء، ثم ينتقلون إلى مناقشة ما قرءوه. تقول زينب إن هذه الطريقة تجعلهم جميعًا منتبهين، كما تثير حالة من النشاط الذهنى، حتى بين هؤلاء الذين لم يظهروا تحسنًا واضحًا وكبيرًا. تحكى زينب عن مريض ظنت أن حالته مستعصية فقد بقى صامتًا لزمن طويل، يجلس حول المنضدة لكنه لا ينطق أبدًا ولا يشارك فى أى نقاش. سألها ذات يوم إن كان بإمكانه القراءة مثل الآخرين بعد أن اجتاز مرحلة من مراحل محو الأمية، فطلبت منه اختيار كتاب. جاءها بقصة «أيوب» وجلس بجانبها لتقرأ له ثم يعيد عليها ما قرأته، وبعد أن انتهت أعلن على الجالسين أنه سوف يسرد لهم القصة كاملة وفعل. أدركت زينب حينها أنه فى طريقه إلى الشفاء.

عن اختيار الكتب

تأتى الكتب فى المقام الأول عن طريق التبرعات، يحضرها الأطباء المسئولون أو بعض المهتمين بالمكان، وأحيانًا ما يتبرع بها مرضى قدامى أو بعض الأهالى يحاولون المساعدة، وهناك كذلك بعض الجمعيات والمؤسسات التى تعرض المساهمة.

ثمة كتب مدرسية تحضرها المشرفات من بيوتهن بعد أن ينتهى الأبناء من استخدامها، كذلك يرتبن زيارات لمعرض الكتاب حيث ينتقين بعض الكتب، ويركزن على تلك التى يتمكَّنَّ عبرها من إحداث فارق فى حياة المرضى وتفاصيلها اليومية الصغيرة؛ تناول الطعام، الاهتمام بالنظافة الشخصية، التعامل مع الآخرين، وما فى حكمها.

طلبت من زينب أن أطلع على الاستعارات الأخيرة، فكانت حصيلة شهر يناير ما يقرب من سبعة عشر كتابًا، منها مجلة سمير وبعض قصص الأطفال، ومنها أيضًا كتاب بعنوان «الحقيقة المطلقة»، وآخر بعنوان «كتب غيرت الفكر الإسلامى»، كما كان هناك كتاب «الطب والجنس»، و«يوم من حياة مسلم»، و«أقنعة الحب السبعة»، وقد استعار أحد المرضى رواية «ظل الأفعى»، واستعار آخر «تاجر البندقية».

لفت نظرى وجود كتاب عن أشعار نزار قبانى فى قائمة الاستعارات وتبينت أن شابًا فى مطلع الأربعينيات قد استعاره لشغفه الشديد بالشعر، كان الشاب هادئًا خجولًا وعرفت من زينب أنه يكتب الشعر وأن له صوتًا جميلًا. كذلك لفت نظرى رجل فى أواسط العمر استعار كتاب «كليلة ودمنة» وقد أخبرنى فى لقاء قصير أنه استعار سلفًا كتاب «المختار من المسرح الشعرى عند وليم شكسبير»، الرجلان أحدهما نزيل فى المصحة، والآخر تحسن وغادرها لكنه يقطع مسافة كبيرة كل يوم رغبة فى استعارة مزيد من الكتب.

ذهبت إلى المكتبة مستعدة لكتابة مَرثية من المرثيات المعتادة، وخرجت منها لأعود فى زيارة ثانية أتحقق فيها مما صادفت، ثم لم ألبث أن استسلمت إلى حال مِن الانتشاء ▲

الملف

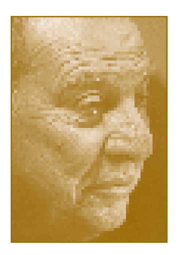




نصر أبوزيد:
عندما يصبح التفكير جريمة

لا يحتاج نصر حامد أبوزيد (10 يوليو 1943 - 5 يوليو 2010) إلى مناسبة للعودة إلى أفكاره، مناقشتها، والأسئلة التى طرحها والدخول معها فى جدل، ومحاولة تقديم إجابات لها..أفكار نصر حاضرة عبر عشرات من التلاميذ تركهم فى العديد من الجامعات المصرية وغيرها.. ورغم ذلك تتوافر المناسبة: 20 عامًا على رحلة نصر إلى المنفى الهولندى أستاذًا فى جامعة ليدن بعد أن تفجرت قضية التفريق بينه وبين زوجته الدكتورة إبتهال يونس أستاذ الأدب الفرنسى فى جامعة القاهرة.. وأيضا خمس سنوات على رحيله الجسدى.. هذا الملف محاولة أولى للاشتباك مع أفكار أبوزيد.

نصر فى هجرته الإجبارية



يرصد د. محمد أبو الغار حكاية نصر كما عايشها، منذ صدور «مفهوم النص»، مبشرًا بصحوة جديدة فى دراسة علوم القرآن، مرورًا بالمعركة التى شغلت الباحث عن بحثه، وصولًا إلى المحطة الأخيرة، بعد أن ألقى حجرًا هائلًا فى مستنقع لم يزل آسنًا.

لن أتحدث فى هذا المقال عن فكر نصر أبو زيد الذى سوف يغطيه آخرون، ولا على حجم التأثير الهائل الذى أحدثه كتاب «مفهوم النص» على كل علوم القرآن، ولكنى سوف أتحدث عن رحلة نصر أبو زيد وابتهال يونس بعد أن طردته الأكاديمية المصرية من بيته وطاردته أفكار الإسلام السياسى المتحجر وطردته من وطنه. سوف أذكر ما حدث فى الشهور الحرجة التى سبقت هجرته الإجبارية وعن حياته العلمية فى ليدن وأخيرًا عن نصر الإنسان.

البدايات وضياع الأكاديمية

عرفت نصر أبو زيد فى أوائل تسعينيات القرن الماضى كمفكر مصرى يتكلم لغة جديدة صعبة ولكنها مقنعة. وكان يغلب على لغته وطريقة تعبيره آنذاك الطابعُ الأكاديميُّ الذى لا يتقبله بسهولة المواطن العادى. حضرت له عدة محاضرات فى منتديات ثقافية مختلفة ولم يكن الحضور كبيرًا، لكننى أيقنت منذ اللحظة الأولى أننى أمام مفكر من نوع خاص ربما يقود عملية تغيير جذرية فى المفاهيم. وحين قرأت كتابه الرئيسى «مفهوم النص» أكثر من مرة بدأت أفهم قيمة نصر أبو زيد كمفكر من نوع جديد قفز إلى الأمام وتخطى أساتذته الدكتور خلف اللّه والشيخ أمين الخولى عميد هذا التيار الحديث فى التفكير والمعلم الأكبر طه حسين. وبدأت بيننا لقاءات خاصة متباعدة وبصحبة زوجته الدكتورة ابتهال يونس.

وأزعم أن تأثير نصر فى هذه الفترة كان محدودًا فى مجموعة من الأكاديميين، وكانت كتبه ومقالاته محدودة الانتشار والتأثير. ثم وقعت الواقعة حين تخلت الجامعة المصرية عن تقاليدها الراسخة وأكاديميتها التى أسسها لطفى السيد وقررت لجنة الترقى التوصية بعدم ترقية نصر أبو زيد لأسباب تعود إلى أفكاره وليس لقيمة أبحاثه. وكان الشيخ عبد الصبور شاهين أحد الأئمة الرجعيين وأحد المحكمين لأوراق نصر البحثية سببًا رئيسيًّا فى الكارثة الأكاديمية التى حدثت، وساعد على ذلك وجود تيار إسلامى تكفيرى فى مصر كلها ووجود بعض الأساتذة ورؤساء الجامعات المتخاذلين والرجعيين الذين استجابوا لنصائح الأمن وتناسوا أنهم يعملون تحت قبة أعرق مكان أكاديمى وفى جامعة المفروض أنها مستقلة وتحافظ على حرية البحث العلمى. وبالرغم من بعض القوة التى كانت تتوفر فى قسم اللغة العربية وكلية الآداب للدفاع عن الجامعة والأكاديمية والبحث العلمى الجيد، وبالرغم من وقوف القسم والكلية مع نصر أبو زيد، فإن رئيس الجامعة ومجلسها تخاذلا عن تأييد هذا الموقف. وبعد أن خرج الأمر من الجامعة إلى الرأى العام، عن طريق لطفى الخولى فى جريدة الأهرام، وظهر أن فى المجتمع المصرى استقطابًا عنيفًا يعكس أمرًا ما زال موجودًا بقوة وهو الصراع بين العقل والفكر وحرية البحث العلمى من ناحية

أبو الغار مع «أبو زيد» فى احتفال أكاديمى



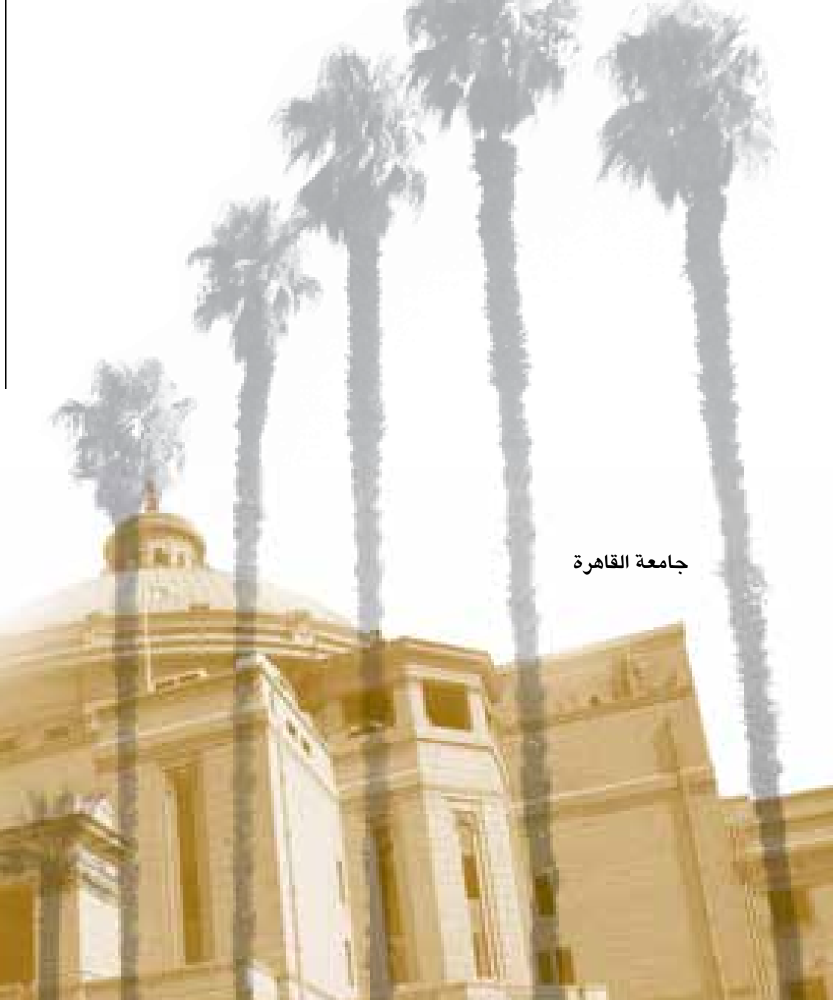
وبين فكر أصولى متحجر لا يقبل المناقشة ولا حتى التفكير. فى هذه الفترة وبعد أن تم فضح رئيس الجامعة ومجلسه بأنه غير منحاز للبحث العلمى ولا للأكاديمية وأنه خائف من التيار الإسلامى، حاول رئيس الجامعة أن يسترضى نصر حتى يوقف الجدل الذى أساء إليه وإلى جامعته بأن يقوم نصر بعمل تعديل مظهرى فى أحد البحوث وتتم ترقيته بعد ستة أشهر. ولكن نصر رفض بصلابة وأصر على موقفه.

وبانتقال الأمر خارج الجامعة إلى الإعلام،تحوَّل نصر الأستاذ الأكاديمى المعروف فى دائرة ضيقة من العلماء والمثقفين إلى شخصية عامة يقدرها ويؤيدها كل المثقفين ومعظم الأكاديميين ويهاجمها كل أنصار الإسلام السياسى. فى هذه الفترة الحرجة اقتربت من نصر وابتهال كثيرًا وأصبحت لقاءاتنا متعددة وتحول الأمر من نقاش أكاديمى حول أفكار نصر وكيف نصل بها إلى المجتمع المصرى، إلى أمر آخر هو كيفية الخروج من هذه الأزمة منتصرين ليعود نصر لرسالته الأساسية وهى العلم ومحاولة حل إشكالية الدين والمجتمع التى صادرتها لصالحها تيارات الإسلام السياسى. وبدأت اللقاءات العامة وبدأ الجمهور يزيد بين مؤيد وبين معارض. وكانت تعقد اجتماعات لتطوير استراتيجيتنا فى قيادة المعركة وكانت د. ابتهال الوديعة الهادئة خير قائد ومفكر.

المعركة القضائية

فجأة تحولت المعركة من معركة فكرية إلى معركة قضائية بفعل فاعل وبتواطؤ واضح من أحد تيارات نظام مبارك، وبالرغم من أن نصر وابتهال أخذا الموضوع بجدية منذ اللحظة الأولى فإننا جميعًا لم نكن نتصور أن يتطور الأمر إلى حكم نهائى بتفريق نصر عن زوجته المسلمة لأنه لم يعد مسلمًا، وأصبحت حياة نصر فى خطر حقيقى والجماعة الإسلامية كانت نشطة، فخفنا جميعًا على نصر وشاركتنا الدولة فى ذلك خوفًا على نفسها وليس خوفًا على نصر، فقررت الداخلية إقامة حراسة دائمة له ومنع الزيارة إلا للمعروفين له شخصيًّا، وأصبح نصر شبه سجين فى بيته فى 6 أكتوبر، وعندما ذهب مرة للجامعة لمناقشة رسالة علمية تحولت الجامعة إلى ثكنة عسكرية ودخل محاصرًا بالعربات المدرعة.

فى هذه الفترة التقيت عدة مرات فى بيت نصر مع المحامى الأستاذ خليل عبد الكريم الذى كان أحد فريق الدفاع عن نصر. وتحولت الجلسات التى كانت فى السابق حول العلم والقرآن ومفهوم النص القرآنى إلى محاورات حول خطة الدفاع فى المحكمة وما يحدث فى مصر من إرهاب. وفى هذه الأثناء تقدمت أكثر من جهة علمية أكاديمية تعرض على نصر العمل والتدريس والبحث العلمى فيها، وقد قرر نصر قبول الفكرة خروجًا من الحبس الاحتياطى فى منزله وليستطيع مزاولة حياته الأكاديمية التى أصبحت مستحيلة فى ذلك


جامعة القاهرة

الوقت. كانت هذه الفترة عصيبة على ابتهال ونصر وهما فى سجن صغير فى بيتهما فى 6 أكتوبر والحقيقة أنهما كانا فى السجن الأكبر وهو مصر كلها. وللصعوبات الأمنية ضاقت دائرة الأصدقاء، وفى فترة التحضير للسفر كان نصر لا يدرى ماذا يأخذ من مكتبته العامرة وماذا سيكون فى احتياج له، ولم يكن يدرى متى يعود وهل سوف يعود للوطن مرة أخرى أم أن الإرهاب سوف يمنع عودته.

وهكذا تحول مفكر كبير وهام فى تاريخ الفكر الإسلامى ومفهوم النص القرآنى إلى مواطن يضيع وقته فى الحديث للمحامين والأمن وكيفية الحفاظ على حياته. كانت فترة عصيبة على الجميع حتى سافر نصر وابتهال إلى إسبانيا لحضور مؤتمر وإجازة قصيرة قبل الانتقال إلى هجرته الإجبارية فى مدينة ليدن بهولندا.

الهجرة الإجبارية

اختار نصر ليدن ضمن عروض كثيرة لأن بها قسمًا كبيرًا وهامًّا للدراسات الإسلامية ولأن بها علماء متميزين هولنديين وأجانب، ولأنها قريبة إلى حد ما من مصر فهو لم يشأ أن يقبل عروض جامعات أمريكية حتى لا تكون المسافة عائقًا عن زيارات متكررة لابتهال التى كانت تسافر إلى مصر للقيام بعملها الأكاديمى كأستاذة فى قسم اللغة الفرنسية.

وبالرغم من أننا حاولنا فى الفترة الأخيرة أن ننسى موضوع القضاء ونركز على المستقبل فإن اجتماعات المحامين المتطوعين، الذين ارتفع عددهم ليصبح طاقمًا كبيرًا من ضمنه الأستاذة منى ذو الفقار التى بذلت مجهودًا كبيرًا فى محاولة التوصل إلى حلول قضائية سياسية، انتهت بإيقاف حكم محكمة النقض بالتفريق فى محكمة عابدين.

وفى ليدن قمت بزيارات متكررة عشرات المرات لنصر وابتهال وكانت إقامتى فى أمستردام أثناء الزيارة، وكان القطار يأخذ أقل من نصف ساعة للوصول إلى ليدن ثم ينقلنى أتوبيس إلى منزله فى دقائق بسيطة. وكنا نقضى اليوم كله فى الحديث وتطبخ لنا ابتهال أكلًا شهيًّا، فلم أعلم أنها طباخة ماهرة إلا أثناء زيارتى إلى ليدن حيث تدبَّرت لى طعامًا مناسبًا لأننى نباتى منذ أربعين عامًا. وكان الحديث مع نصر يشمل أولًا أحوال مصر وكنت دائمًا أحضر محملًا ببعض الكتب والمطبوعات التى يحتاجها نصر وقد ساعدنا المركز الثقافى الهولندى على توصيل عدد من الكتب التى احتاجها إليه فى ليدن، فكنت أسلمها لهم فى الزمالك وتصل له فى ظرف أسبوع إلى هولندا.

وانغمس نصر مرة أخرى فى البحث والكتابة فكتب قصة حياته بالانجليزية متحدثًا إلى صحفية أمريكية وكتب عن المرأة وعن الشيخ محمد عبده وردَّ على عبد الصبور شاهين وبذاءاته فى كتاب آخر. ولكن كان كتابه العمدة الأصلى «مفهوم النص» هو المصدر الأساسى الذى بنى عليه الكثير من أعماله. وقد فرضت الحكومة الهولندية عليه فى البداية سياجًا من السرية خوفًا على حياته إلا أنه بمرور الوقت أصبح طليقًا وتعرف على مجموعة من المصريين المقيمين فى هولندا بل وسافر إلى بيروت وتحدث فى برنامج تليفزيونى وسافر إلى كثير من البلاد العربية لإعطاء كورسات مختلفة فى تخصصه وكان التقدير الأكاديمى له كبيرًا. وكان نصر حريصًا طوال الوقت أن يتحدث بأكاديمية، فلم يسئ إلى الدين الإسلامى بحديث شعبوى.

وهكذا تحول مفكر كبير وهام فى تاريخ الفكر الإسلامى ومفهوم النص القرآنى إلى مواطن يضيع وقته فى الحديث للمحامين والأمن وكيفية الحفاظ على حياته



وقررت جامعة ليدن العريقة –وهى أقدم جامعات هولندا ومن أقدم الجامعات الأوروبية– تكريم نصر بجائزة «كليفرينجا»، التى تحمل اسم أستاذ هولندى أصر على الاستمرار فى إلقاء محاضراته على طلاب الجامعة أثناء الاحتلال النازى خلال الحرب العالمية الثانية وهاجم العنصرية النازية والاحتلال فعوقب بدخول أحد معسكرات النازى، ولحسن الحظ أفلت من الموت بأعجوبة ولكن النازيين أغلقوا الجامعة كلها وشردوا الأساتذة والطلبة حتى نهاية الحرب العالمية.

وقد قررت الجامعة إنشاء كرسى يحصل عليه أحد الأساتذة أو الباحثين الذين يتميز عملهم بالدفاع عن حرية الرأى والفكر أمام القهر والظلم، وحصل نصر على كرسى الأستاذية وتم ذلك فى اجتماع كبير فى الجامعة حضرته ملكة هولندا وحضرت أنا

والدكتور أحمد مرسى أستاذ الأدب الشعبى كممثلين عن جامعة القاهرة، بدون أن تعلم جامعتنا بذلك، وسرنا فى موكب الأساتذة المهيب الذى يسبق الاحتفال وكان احتفالًا عظيمًا، وكانت المفاجأة الكبرى فى كلمة نصر حين تحدث عن الاحتلال والظلم اللذين وقعا للشعب الفلسطينى من المحتل الإسرائيلى فساد القاعة صمت رهيب بسبب الخوف والحساسية الشديدة تجاه اليهود وإسرائيل فى هولندا. وحضرت من القاهرة أيضًا د.شيرين أبو النجا التى كان نصر يعتبرها بمثابة ابنته، وحضرت أيضًا الأستاذة منى ذو الفقار محامية نصر.

وبعد الحفل الكبير ذهبت المجموعة الصغيرة من المصريين مع نصر وابتهال لتناول العشاء والاحتفال بنصر وكان يومًا رائعًا.

وبمرور الوقت هدأت أحوال نصر النفسية وتعود على الحياة لمدة طويلة خارج الوطن وكنت أزوره مرة تقريبًا كل شهرين وكانت هولندا هى محطة سفرى إلى أى بلد فى الغرب حتى أقابل نصر.

وفى هذه الفترة تفرغ لبحثه العلمى وحصل على وظيفة دائمة بالجامعة تنتهى ببلوغه سن المعاش فى الخامسة والستين من العمر وانتقل إلى بيت أكبر فى إحدى ضواحى ليدن.

> بالتأكيد أحدث نصر دويًا كبيرًا ولكن الأهم أنه أحدث تغييرًا جذريًا وعميقًا سوف يظهر أثره بعد سنوات طوال حين ينجح تلاميذه ومريدوه فى توصيل رسالته للعامة من الناس

العودة

وبعد أن هدأت الأمور قرر نصر أن يزور القاهرة فى إجازة بعد غيبة طويلة واتفقنا سويًا على أن أقيم عشاء فى منزلى أدعو له قائمة من الأصدقاء الذين يريد نصر لقاءهم ودعونا حوالى خمسين صديقًا لنصر وكنت تقريبًا أعرف معظمهم معرفة شخصية وكانت ليلة رائعة. وقد انتهزت فرصة تواجد نصر فأجريت له لقاء مع مجموعة 9 مارس لاستقلال الجامعة فى النادى النهرى لجامعة القاهرة وكان لقاءً فكريًا متميزًا وبالطبع كانت د. ابتهال معنا فى كل شىء. وتوالت رحلات نصر إلى القاهرة ونسى الجميع الملاحقات القضائية وخفت حدة الإرهاب والمخاطر على نصر.

وحين بلغ نصر الخامسة والستين من عمره أحيل إلى المعاش، ولكنه استمر أستاذًا جزءًا من الوقت فى الجامعات الهولندية وكان يسافر إلى إندونيسيا عدة مرات للاشتراك فى تدريس علوم القرآن فى الجامعة الإندونيسية. وكان هو وزوجته قد اتخذا قرارًا بالاستقرار بصفة أساسية فى مدينة 6 أكتوبر بعد الانتهاء من تجهيز منزلهما الجديد. وفى زيارته الأخيرة لإندونيسيا أصيب نصر بمرض غامض يبدو أنه ناجم عن فيروس لم يتم تشخيصه بدقة، ورحل نصر عن عالمنا فى القاهرة ودفن فى قحافة بجوار مدينة طنطا حيث نشأ وتربى فى سنواته الأولى.

نصر أبو زيد علامة بارزة فى تاريخ مصر الحديث ومرحلة متقدمة لمفكرين سبقوه فى المنهج العلمى. بالتأكيد أحدث نصر دويًا كبيرًا ولكن الأهم أنه أحدث تغييرًا جذريًا وعميقًا سوف يظهر أثره بعد سنوات طوال حين ينجح تلاميذه ومريدوه فى توصيل رسالته للعامة من الناس، حينئذ يبدأ التنوير الحقيقى ونتخلص من الأصولية الإسلامية السياسية التى دمرت حياتنا عدة أجيال.

نصر الإنسان

نصر أبو زيد إنسان رائع يتمتع بكل أخلاق البسطاء من المصريين، فهو ابن عائلة بسيطة فقيرة من الريف استطاع أن يحصل على قدر من التعليم للحصول على وظيفة تساعده على كفالة عائلته الصغيرة حتى استطاع بصعوبات مادية بالغة أن يزوج إخوته البنات، وهنا عاد إلى الدراسة وحصل على شهادة الثانوية بتفوق ودخل كلية الآداب وتفوق على أقرانه جميعًا.

استمر نصر كما هو هذا الفلاح الطيب المكافح والواعى بمشاكل وطنه فانحاز بطبعه إلى الكادحين وكانت عينه عليهم طوال الوقت. وخاض معركته الفكرية بكل جرأة وشجاعة واقتدار، لم يخف ولم يتنازل واصطدم بالكثير من أصدقائه الذين أرادوا حلًا سلميًا للأزمة مع تقديم تنازلات بسيطة، ولكنه رفض تمامًا وانحاز لمبادئه فعاش نصر إنسانًا ومات إنسانًا، وسوف يذكر التاريخ ولو بعد حين بأن هذا الرجل قد قام بتغيير جذرى فى العقل المسلم.

تحية لروح العالم المفكر القدير نصر أبو زيد وتحية خاصة للصديقة ابتهال زوجة الراحل نصر

أزمة الخطاب الدينى المعاصر



هذه محاضرة ألقاها د. نصر أبوزيد فى هولندا فى نوفمبر 2009، أمام منظمة الحزب الشيوعى العراقى، المحاضرة التى تنشر لأول مرة أهداها لنا جمال عمر صاحب كتاب (أنا نصر أبوزيد).

تشغلنى أزمة الفكر الدينى وأزمة الخطاب الدينى بشكل عام، منذ فترة طويلة جدًّا، ولى فى هذا الموضوع كتابات كثيرة. لكنى أتمنى اليوم فى هذه المحاضرة أن أقدم إضافة، ربما ستقال للمرة الأولى. ومن هنا يهمنى جدًّا النقاش الذى سيدور فى هذه القاعة بعد المحاضرة، منتظرًا من هذا النقاش أن يساعدنى على بلورة وتطوير الأفكار.

وحدة التخلف

أود أن أبدأ بتمييز: حين نقوم بتحليل للفكر، أى فكر، خاصة الفكر الإسلامى المعاصر، يجب التمييز بين العَرَض والمرض، نحن دائمًا نتحدث عن الأعراض وننقدها، نغضب لأن هذا الخطاب الدينى يقول كذا وكذا، وهذه كلها أعراض، وأنا أريد أن أتعرض لبعض أعراض المرض. وأرجو أن يكون استخدام الكلمة هنا مقبولاً. نحن نشعر أن مجتمعاتنا العربية– ولا نعمِّم على المجتمعات الإسلامية– ما تزال تعيش حالة مرضية،على جميع المستويات والأصعدة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، لكننى سأهتم هنا فقط بالجانب الفكرى، إذ لا ينفصل الفكر الإسلامى والفكر الدينى عن السياق الاجتماعى الذى يُدار فيه، فإذا كان المجتمع فى مرحلة من التاريخ ناهضًا ومتقدمًا، نجد الفكر الدينى فكرًا ناهضًا ومتقدمًا، وإذا كان المجتمع فى حالة نكسة، فالفكر الدينى يعانى من نفس النكسة. وليس الفكر الإسلامى وحده هو الظاهرة التى تتسم بالتخلف، فلو نظرنا إلى المجتمع المصرى سنجد أن الفكر المسيحى فى الكنيسة المصرية هو فكر متخلف أيضًا، وحديثى بهذا قد يغضب إخواننا الأقباط. لكن الحقيقة أن مُجمل المجتمع المصرى فى حالة تخلف. والأصوات المنادية بالتقدم أصوات ضعيفة وخافتة ومضطهدة ومهمشة.

ما أعراض مرض الخطاب الدينى المعاصر فى العالم العربى؟ يمكن تلخيص هذه الأعراض فى أنه خطاب ضد الآخر، يرفضه، ويتصور انفراده بامتلاك الحقيقة، ويرى فى أى آخر لا يوافق على هذه الحقيقة عدوًّا وخصمًا. قد يكون الآخر دينيًّا، فهو المسيحى أو اليهودى أو البهائى أو الملحد، قد يكون الآخر فى الملة، فهو الشيعى أو السنى. وهذه ظاهرة لا نستطيع أن ننكرها الآن، ليس فقط فى المجتمع العراقى لكن فى جميع المجتمعات العربية.

ففى قريتى على سبيل المثال تختلط كلمة الشيعى أحيانًا فى أذهان الناس بالشيوعية، لأنه لا يوجد من يشرح لهم، برغم أن المجتمع المصرى عاش قرونًا تحت حكم الدولة الفاطمية، وينبغى أن تكون لديه معرفة بالفكر الشيعى، وهو فكر الدولة الفاطمية، الفكر الإسماعيلى. بل إن المفترض أن تأتى هذه المعرفة من خلال التعليم، لكنها غائبة، حتى إنه حدث يومًا، أثناء محاضرة فى جامعة القاهرة، أن كان يجاورنى على المنصة أستاذ فى قسم اللغات الشرقية، متخصص فى اللغة الفارسية، فقال كلامًا عن الشيعة، لم أستطع أن أمنع نفسى من أن أقول له من على المنصة «هذا عار عليك، وعلينا، وعلى الجامعة. أن تكون عارفًا باللغة الفارسية وتتكلم بهذا الشكل، كرجل عامى، عن الشيعة والفرس».

وفى الخطاب ضد الآخر، تحولت المرأة نفسها إلى آخر، فكأن الخطاب –ولا أقول



البسملة من مصحف الخطاط المغربى القدير «محمد بن أبى القندوسى»، المتوفى فى 1862، والمولود فى 1828 أو 1829 وقد أنهى هذه النسخة فى 1849 م

الفكر- الدينى أصبح خطابًا ذكوريًّا، وبالتالى أصبحت المرأة هى الآخر أيضًا. وبهذا يصبح عندنا الآخر فى الدين، والآخر فى الملة، والآخر فى الجنس، ثم الآخر فى الرأى: فلا هو المسيحى، ولا اليهودى، ولا الشيعى، ولا المرأة، لكنه كل ذى رأى مختلف. يمكن أن نذكر لهذا الخطاب أمثلة كثيرة جدًّا، جدًّا، لكننى لا أريد التطرق إلى الأمثلة لأننى مهتم بما أسميه أعراض المرض.

هيمنة الفقه

كيف وصل الخطاب الدينى إلى هذه الحالة؟ طبعًا قد لا أتعرض فى كل هذا التحليل للسياق الثقافى والاجتماعى، على أن يكون مفهومًا أن كل هذا يحدث فى سياقات. وأطرح السؤال التالى: ما شكل الفكر الدينى الذى وصل العالم العربى إليه وهو على أبواب العالم الحديث فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر؟ لا بد أن نبحث عن شكل الفكر الدينى الذى صار

مهيمنًا. يمكن أن نتكلم ابتداء من القرن الثالث عشر، والرابع عشر، حتى القرن الثامن عشر، فلدينا أربعة قرون نستطيع أن نحدد الفكر الدينى أو نمط الفكر الدينى المهيمن فيها، بأنه الخطاب الفقهى، أو الرؤية الفقهية للإسلام. قبل القرن الثالث عشر، أو القرن الرابع عشر، كانت هناك رؤى داخل الإسلام، والرؤية الفقهية كانت إحداها. كانت هناك الرؤية اللاهوتية، علماء الكلام بالفِرق المختلفة، المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، والحنابلة... إلخ، كل هذا كان ثراء. هناك اختلافات فى مفاهيم أساسية فى الدين، هناك اختلاف فى التوحيد، ماذا يعنى التوحيد مثلًا؟ كان هناك نقاش، واختفى، فلا نجد له صدى فى القرون الأربعة من الخامس عشر حتى الثامن عشر. الفكر الفلسفى، سواء كانت الفلسفة الإشراقية أو الفلسفة العقلانية، كنا نتحدث عن ابن رشد ونتحدث عن ابن سينا والفارابى، كانت هناك رؤية فلسفية من داخل منظومة الإسلام. رؤى من داخل منظومة الإسلام، الرؤية اللاهوتية، الرؤية الفلسفية. داخل هذه المنظومة أيضًا الرؤية الصوفية، التى بدأت مبكرًا جدًّا فى حركة الزهد، وأسستها امرأة فى بغداد هى رابعة العدوية. وهى بداية نظرية الحب، ونظرية العرفان التى أسسها مصرى. كل هذا اختفى وترك المجال لهيمنة الخطاب الفقهى، أو ما يسمى الآن فى الخطاب العام بالشريعة. أصبح الإسلام يختصر فى الشريعة. فلا بد لكى نعرف المرض، أن ندرس هذا الخطاب الذى وصلنا، ما نوع هذا الخطاب الفقهى، الذى امتد وتضخم، وتعرض أحيانًا فى سياق القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، إلى نوع من المقاومة. سوف نتكلم عنها، لكنه عاد بقوة مرة أخرى ليكون الخطاب المهيمن على الرؤية الدينية، الرؤية الإسلامية للعالم، الحرام والحلال... إلخ؟ لا بد أن نطرح البنية المعرفية لهذا الفكر، الرؤية الفقهية للعالم، لأن الفكر الإسلامى المعاصر قائم على هذه الرؤية. البنية المعرفية تقوم على الآتى: أن هناك مصدرًا أساسيًّا وجوهريًّا للمعرفة، هو القرآن الكريم، وبنص الإمام الشافعى مؤسس هذه الرؤية للعالم، أن القرآن فيه حلول لجميع المشاكل، الماضى والحاضر والمستقبل، فيه الهدى، حتى أكون دقيقًا، فيه الهدى لهذه الحلول، ويطرح الإمام الشافعى فى كتاب «الرسالة» وفى كتاب «الأم» كيف نقرأ القرآن. أُضيفَ إلى هذا النص الأساسى الأول، السنة، لماذا؟ لأن السنة اعتبرت الشارحة للقرآن. السنة، هى أفعال النبى وأقواله، وسلوكه وعلاقته بأصحابه، كيف وافق على أقوالهم أو رفضها... إلخ، أصبحت هى المصدر الثانى. الإمام الشافعى قام بخطوة هامة جدًّا، جدًّا، أنه جعل هذا المصدر الثانى وحيًا، الإمام الشافعى فعل ذلك. جميع المؤمنين يؤمنون بأن القرآن وحى من عند اللّه وكلامه، كل المسلمين يؤمنون بذلك. الإمام الشافعى أراد أن يؤسس نوعًا من القداسة للسنة، فقال إنها أيضًا وحى، معتمدًا بالطبع على بعض النصوص من القرآن، وإن كانت بلغة النبى، والفرق بين القرآن وبين السنة: أن كليهما وحى من اللّه، ولكن لغة القرآن هى لغة اللّه. ولغة السنة أو لغة الأحاديث هى لغة محمد. هذا هو الفرق، يعنى كلاهما مقدس على مستوى المضمون، على مستوى اللغة، القرآن مقدس، الحديث بشرى على مستوى اللغة فقط. هذا هو المفهوم السائد حتى هذه اللحظة. لبناء نظرية تشريعية، لم يكن يكفى القرآن والسنة، خاصة أن السنة لم تكن قد جُمعت والأحاديث لم تكن قد جُمعت ودونت، وهذا أخذ على الأقل مائة وخمسين سنة، بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام، حتى استطاع البخارى أن يضم الأحاديث، ويَنخلها، ويطبق منهج نقد الحديث... إلخ.

سلطة الإجماع

لكن ما الذى احتاج المسلمون إليه من أجل إقامة هذا البنيان الفقهى– الذى أعتقد أنه بنيان فقهى شامخ؟ ماذا لو لم نجد حلًّا واضحًا فى القرآن ولا حلًّا واضحًا فى السنة إزاء مشكلة؟ أضيف إلى القرآن والسنة الإجماع، كعنصر ثالث، لكن الخلاف بينهم: إجماع منْ؟ هذا سؤال خطير، إجماع منْ؟ طبعًا المعتزلة يرفضون الإجماع، الخوارج يرفضون الإجماع، لأن الإجماع ارتبط بما يسمى تأسيس سلطة مركزية فى عصر الدولة الأموية، وعصر الدولة العباسية. فكل من كان خارج هذه السلطة المركزية رفض الإجماع، أى أن الإجماع فى بنيته مفهوم سياسى، ثم حُمّل دلالات دينية بعد ذلك. فالفصل بين التطور الحادث فى المجتمعات الإسلامية، وتطور الفكر مسألة مهمة جدًّا، نجد أن الذين رفضوا الإجماع هم الذين كانوا خارج هذه المنظومة، الذين رفضوا السلطة المركزية، وقاوموها. سواء كانوا الخوارج، سواء كانوا الشيعة مثلًا،

يرفضون الإجماع، بشكل عام، طبعًا إجماع الأئمة هذا موضوع ثان، فى الفكر الشيعى، ولكن إجماع الأئمة ليس ضروريًّا فى الفكر الشيعى لأن كل إمام من حقه الاجتهاد. فهذا يعطى مفهوم الإجماع فى الفقه الشيعى نوعًا من السيولة لا توجد فى مفهوم الإجماع. لكن اتفق الجميع فى النهاية على أنه إجماع الجيل الأول، فإذا اجتمع الصحابة على شىء، لا بد أن يكون هذا الاتفاق –ذهنيًّا، ونظريًّا– مستندًا إلى سُنة لم تصل إلينا، لأنهم الصحابة، الذين رأوا الرسول وعاشوا معه، هذا منطق مفهوم الإجماع– ومن ثم فلا بد أن له أساسًا فى السُّنة، لكنه لم يصلنا. وينال من مفهوم الإجماع هذا بطبيعة الحال ما نشب بين الصحابة من حروب، حول مسائل خطيرة، كمسألة القيادة السياسية، وهوية القائد السياسى، ونعرف جميعًا الحروب التى خاضتها عائشة وطلحة والزبير ضد على فى موقعة الجمل، ونعرف الحرب بين على ومعاوية فى موقعة صفين، مما يدل على أن الإجماع كان غائبًا عن ذلك الجيل الأول. فقد اختلفوا على نظام الحكم واختلفوا على من الحاكم، واختلفوا على من الأمير ومن الخليفة، ومن ثم فإن اتفاقهم كان على أمور لا أهمية لها. هذا هو مفهوم الإجماع، لكنه ظل غير كافٍ.

محنة الأرأيتيين

هكذا قيل بالاجتهاد، وهو البند الرابع والأخير والأضعف. لأنك قبل أن تقوم بأى عمل اجتهادى، تعود إلى القرآن والسنة، والإجماع، ثم تعود –مع تطور العصور– إلى ما قاله أئمة المذهب، أى أنه كلما تأخر الجيل، أصبحت الأجيال السابقة تمثل نوعًا من المصداقية، لا يستطيع الجيل اللاحق أن يتجاهلها. وبالتالى تجمدت المدارس الفقهية، سواء كنا نتحدث عن المدارس الرسمية الأربع، وأنا أقول المدارس الرسمية لأن هناك مدارس فقهية كثيرة جدًّا هُمِّشت وبالتالى اختفت من التاريخ. تجمدت مدارس الشافعية والمالكية والحنابلة، بعد فترة قليلة من موت مؤسسيها، لماذا؟ لأن رأى الجيل السابق فى المدرسة أصبح ينضم إلى مفهوم الإجماع داخل المذهب، فأصبح كل مذهب له مفهوم للإجماع.

> **إن عدد الآيات القرآنية التى يُؤخذ منها أحكام لا يزيد على خمسمائة آية، باعتراف الفقهاء أنفسهم، خمسمائة آية من أكثر من ستة آلاف آية، يعنى ثمانية فى المائة من القرآن له مدلول فقهى أو له مدلول تشريعى مباشر**

كان الاجتهاد، فى فترة معينة، هو القول بالرأى، وعندنا فى تاريخ الفكر الإسلامى ما يسمى بأصحاب الرأى، وشيخهم الإمام أبوحنيفة، الذى كان من أصحاب الرأى، وأراد الإمام الشافعى أن يُحجِّم مسألة الرأى. كان عندنا على الأقل إمامان، أحدهما يقول بالرأى، «أجتهد رأيى ولا آلو» بحسب الحديث الذى يتكرر الآن، والذى يُنسب إلى مُعاذ بن جبل، حينما بعثه الرسول قاضيًا إلى اليمن، وسأله بم تحكم؟ قال أحكم بكتاب اللّه، قال فإن لم تجد؟، قال بسنة رسوله، قال فإن لم تجد؟، قال أجتهد رأيى ولا آلو. أى أجتهد رأيى بكل العزم. لا يوجد إجماع هنا طبعًا. بناءً على هذا كان الرأى شيئًا معتدًّا به فى الفكر الإسلامى، وكان هناك أصحاب الرأى وأصحاب الحديث. فى فترة معينة كان هناك هذا الجدل بين أصحاب الرأى وأصحاب الحديث، حتى إن أصحاب الحديث كانوا يسخرون من أصحاب الرأى ويسمونهم «الأرأيتيون»، المشتقة من «أرأيت لو كان الأمر كذا»، وجعلوا منها نكتة.

كان هناك أصحاب الرأى، وشيخهم أبوحنيفة، وكان الإمام مالك يقول بالاستحسان، ففى الموطأ يقول: «ليس هناك

حكم، ولكن هذا رأى أستحسنه». الإمام الشافعى حريص جدًا، جدًّا، فى عمله على أنه، أولًا يرفض الاستحسان، ويقول «من استحسن فقد شرَّع» يعنى وضع نفسه –والعياذ باللّه– مكان اللّه، وأراد أن يحجّم من الرأى بنظرية معقدة جدًا، فى القياس، إذن حصر الاجتهاد فى القياس. لكن ما معنى القياس؟ معناه أن يحدث شىء، أو تقع واقعة، فلا بد أن يكون لها نموذج ما فى هذه المصادر الثلاثة. وهو ما يعنى أنه من غير الوارد أن يحدث شىء لا سابقة له فى هذه الرؤية للعالم، فلا بد أن نجد مشابهة بين الواقعة التى نريد أن نصل إلى حكم فيها، وبين وقائع حدثت قبل ذلك.

وأذكر لكم فى هذا المقام نكتة، هى ليست نكتة فى الحقيقة، ولكنها نكتة. حدث أيام تحرير الكويت من الطاغية صدام، أن أردنا فتوى من أجل حضور الأمريكان، الأمريكان هؤلاء نجس، سواء كانوا مسيحيين أو يهودًا... إلخ. فوجد فقهاؤنا، أن النبى عليه الصلاة والسلام، استعان بسُراقة، وهو يهاجر من مكة إلى المدينة، استعان بدليل وهذا لم يكن مسلمًا، قياسًا على هذه الواقعة تجوز الاستعانة بغير المسلم، كأن محمدًا عليه السلام كان عنده اختيار، وهو رجل هارب ويريد أن يصل بسرعة قبل أن يلحقوا به، أن يجد من أتباعه البائسين من يدله فى الطريق. هؤلاء يعيشون خارج التاريخ. وهكذا وجد تبرير فقهى للاستعانة بالأمريكان. هذا نموذج للقياس، كما يحدث فى العصر الحديث أن نقيس حالة على حالة. هذه عقلية قادرة أن تجد فى الماضى طوال الوقت، نوعًا من الحلول. غير أن فى العالم الحديث مشاكل كثيرة جدًّا ليس لها قياس فى الماضى.

هذه البنية المعرفية ليست بالضبط البنية المعرفية فى علم اللاهوت، أو فى علم الكلام، وليست هى بالضبط البنية المعرفية فى الفلسفة، ولا هى البنية المعرفية للتصوف. هناك بنى معرفية مختلفة فى هذه المجالات الثلاثة، على الأقل، وبنى تقول كلامًا مختلفًا، ليست هناك بِنية معرفية فى تاريخ الفكر الإسلامى مثلًا لم تعترف بأهمية النص القرآنى كنص مؤسس، ولا بأهمية السنة كنص مؤسس، لكن الإجماع والقياس والرأى مسائل طوال الوقت خلافية. بالإضافة إلى أنه لا علم اللاهوت ولا الفلسفة مشغولان بقضية القوانين والتشريعات. ما أقوله إنه بناء على هذا النسق المعرفى تم بناء علم شامخ فى الحقيقة، مؤسسة فقهية كاملة وشامخة. لكن اجتهاد العلماء كان طبقًا لظروف عصرهم، وطبقًا لظروف مجتمعاتهم، هذا هو علم الفقه بشكل عام، هذه هى الشريعة بشكل عام. إن عدد الآيات القرآنية التى يُؤخذ منها أحكام لا يزيد على خمسمائة آية، باعتراف الفقهاء أنفسهم، خمسمائة آية من أكثر من ستة آلاف آية، يعنى ثمانية فى المائة من القرآن له مدلول فقهى أو له مدلول تشريعى مباشر. خارج الثمانية فى المائة، أى فى الاثنين وتسعين فى المائة، عندنا السرديات والقصص، والمواعظ والطبيعة، عندنا رؤية كاملة أو رؤى كاملة يمكن أن نسميها رؤى العالم فى القرآن، وهذا موضوع آخر، موضوع يحتاج إلى عمل لم نبدأه بعد، لم نبدأه فى سياق الفكر الإسلامى المعاصر. لم يبدأ أحد فيه بعد.

عدالة الاضطهاد

تم طبعًا تهميش الرؤى اللاهوتية للعالم، علماء الكلام الأوائل، آباء علم الكلام ثلاثة على الأقل، واحد ذُبح فى المسجد بعد صلاة العيد، إذ نزل الوالى فقال للمصلين بعد الخطبة: «قوموا إلى صلاتكم وأضحياتكم، فإنى مضحٍّ بالجعد بن درهم لأنه يزعم، قبَّحه اللّه، أن اللّه لم يكلم موسى». تلك كانت بداية ما يسمى بنظرية خلق القرآن، ولها سياق معقد جدًّا، جدًّا، لا بد أن يدرس فى سياقه. وغيره قُتلوا الثلاثة. المعتزلة تعرضوا للاضطهاد. اضطهدوا خصومهم، وتعرضوا للاضطهاد أيضًا. وابن حنبل تعرض للاضطهاد، فلم ينج من الاضطهاد يسار ولا يمين. فتاريخنا، فى الحقيقة، تاريخ من الاضطهاد السياسى للفكر، لم يفرِّق بين اليسار واليمين. فالفلاسفة، والمتصوفة تعرضوا للاضطهاد. السهروردى على سبيل المثال، اسمه السهروردى المقتول، رجل هذا لقبه، قتله صلاح الدين الأيوبى، وعندنا ابن رشد ومأساته معروفة وما حدث له من الخليفة الذى كان يعتز به جدًّا، جدًّا، لكنه اضطر أن يضحى به استرضاء للفقهاء.



خط كوفى على رق غزال

كانت الحرب قائمة والخليفة يريد فرض ضرائب جديدة فى الأندلس، ولكى تفرض ضرائب جديدة تحتاج إلى الفقهاء معك، والفقهاء قالوا له لكن ابن رشد يعترض سبيلنا، وابن رشد فقيه، له كتاب فى الفقه. هذا أدى إلى تهميش هذه الرؤى الأخرى فى تاريخ الفكر الإسلامى، أى اللاهوت، والفلسفة، والتصوف. وهذا كان طبعًا فى سياق انحدار كامل، لهذه الحضارة، ففى النصف الثانى من عصر الدولة العباسية تقريبًا كل الخلفاء قُتلوا، منهم من مات مسمومًا، ومن فقئت عينه. وأدى تغير القوى السياسية، ثم مجىء المغول، واستيلاء المغول على بغداد -المسكينة على مدار تاريخها- إلى انحطاط عام أدى بدوره إلى تهميش هذه الرؤى، فلم يبق إلا البنية الفقهية، أو ما يسمى الرؤية الشرعية للإسلام، التى وصلت إلينا فى القرن الثامن عشر. صورة الإسلام التى وصلت فى عصر النهضة، الإسلام المرتبط برؤية واحدة، هى الرؤية الفقهية للعالم.

نأتى إلى نقطة تالية هى: أزمة الحداثة. لأن النهضة مرتبطة بالحداثة، الحداثة مرتبطة بالهجمة الاستعمارية على العالم الإسلامى وعلى العالم العربى، ليس هناك شك أن نابليون حينما وضع قدميه على أرض مصر أحدث صدمة، وأزعج علماء الأزهر، والمماليك الذين اكتشفوا أن هذا عالم جديد، وهذه كانت بداية السؤال: ماذا حدث؟ ماذا جرى؟ والسؤال الذى تجدونه متكررًا فيما يسمى مشروع النهضة -التى سموها النهضة، واليقظة، والحداثة- هو: لماذا تخلفنا وتقدم الآخرون؟ ستجدون هذا السؤال متكررًا عند الأفغانى وعند محمد عبده وعند رشيد رضا، ومتكررًا فى الهند، وفى كل مكان. وهو السؤال الذى ما زلنا فيه حتى الآن، فنحن طوال الوقت نطرح هذا السؤال، الذى كان مركز ما يسمى بأزمة الحداثة.

نبوة الفلاسفة

ما مشكلة أزمة الحداثة؟ الحداثة مُنتج غربى، جاءت محمولة إلى هذا العالم من خلال الحامل الاستعمارى، أى أننا اكتشفنا الحداثة والمجتمعات الحديثة من خلال تعرض أرضنا للانتهاك، وهويتنا للعدوان، ولا أريد الاستطراد فى هذه المواضيع. الصدمة، التى يمكن أن نراها فى كتابات مؤرخ كالجبرتى، خلقت نوعًا من جدلية القبول والرفض، لا شك أن الرواد الأوائل وجدوا فى هذه الحداثة أشياء مقبولة، وأشياء لم يستطيعوا تقبلها، هذه الأشياء المقبولة، تتصل بالمجتمع الحديث، بشكل الحكم الحديث، البرلمان، الديمقراطية التى أمكن قبولها من خلال إعادة تأويل مفهوم الشورى. لم يكن من الصعب قبول شكل الدولة، والطرق، والكبارى، والمستشفيات، والتقدم التكنولوجى. والعقلانية: وجد الرواد الأوائل أنها لا تتناقض مع العقلانية التى وُجدت فى تاريخ الفكر الإسلامى، ومن هنا بدأ مثلًا جمال الدين الأفغانى، يقرأ فى الفلسفة، فلسفة ابن سينا. أول مرة نجد حضورًا للفلسفة، عند مفكرى النهضة، وجمال الدين الأفغانى كان فى تركيا حينما أوشك على الهلاك بسبب إلقائه محاضرة عن مفهوم النبوة استعان فيها برأى الفارابى والفلاسفة عن النبوة، العلاقة بين النبى والفيلسوف... إلخ. ولم يكن المجتمع قادرًا على تقبل أن النبى إنسان

> **ما مشكلة أزمة الحداثة؟ الحداثة مُنتج غربى، جاءت محمولة إلى هذا العالم من خلال الحامل الاستعمارى، أى أننا اكتشفنا الحداثة والمجتمعات الحديثة من خلال تعرض أرضنا للانتهاك**

عادى لكنه يمتلك مُخيلة قوية يستطيع من خلالها أن يتصل بالملأ الأعلى، الذى يتصل به الفيلسوف لكن من خلال تأمله العقلى. هذه نظرية النبوة عند الفلاسفة.

كان قبول الحداثة مشروطًا بألا تتعارض مع التراث/ الماضى، ولكن التراث الذى كان الرواد ينظرون إليه هو التراث العقلانى. سنجد محمد عبده مثلًا يكثر من الإشارة إلى المعتزلة، فى تفسير المنار، وبدأ حوار حول ابن رشد فى هذا الوقت، أى أن العالم الإسلامى عرف ابن رشد فى القرن التاسع عشر تقريبًا، حينما كتب الفرنسى إرنست رينان رسالته عن ابن رشد والرشدية. ورد عليه جمال الدين الأفغانى، ودخل فى المعركة فرح أنطون، ودخل محمد عبده، فنحن اكتشفنا ابن رشد فى الحقيقة بفضل إرنست رينان. نستطيع أن نقول إن المحاولة التى قام بها الرواد فى الفترة الأولى فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، هى محاولة من أجل تحديث الفكر الإسلامى، أى جعله يتلاءم مع قيم الحداثة، دون الإضرار بالأصول، المؤسسة لهذا الفكر الإسلامى، وبالذات القرآن، فقد تعرضت السنة لشىء من النقد، لا سيما الأحاديث الكثيرة التى ليست لها ضرورة أو معنى، إذ انتقد محمد عبده، بحذر شديد، هذه الأحاديث، خاصة ما ورد عن نزول الملائكة. بل إن مسألة نزول الملائكة هذه واردة فى القرآن الذى يحدد كم ألفًا بلغ عدد الملائكة الذين حاربوا مع المسلمين فى بدر. محمد عبده يرجع إلى المعتزلة فيجدهم ينسبون إلى المؤرخين تحديدهم الدقيق لعدد القتلى فى معركة بدر، ومن قتل من، فنعرف ما حدث بالضبط تاريخيًّا، فما الذى فعله الملائكة بالضبط حينما نزلوا؟ يرى محمد عبده فى آية «وما جعله اللّه إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند اللّه» بشرى، وطمأنة للقلوب.

كانت هناك ثلاثة تحديات على الأقل: تحدى العلم، التفكير العلمى، وتحدى العقلانية، وتحدى البنية السياسية الحديثة، أى تغيير شكل المجتمعات والانتقال من الإمبراطوريات إلى الدولة القومية، وهذا شكل ثانٍ من أشكال الدولة. وقد حدث هذا الانتقال بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة. نجد استجابات لهذا العلم، سنجد تفسير السيد أحمد خان فى الهند، وتفسير المنار فى الجزء الذى كتبه محمد عبده... إلخ. أى أنه كانت هناك محاولات نستطيع أن نقول إنها استمرت طوال القرن التاسع عشر وإلى حد كبير فى النصف الأول من القرن العشرين، محاولات للمفكرين المسلمين، لتقبل النهضة ولكن فى إطار التراث وفى إطار التقاليد. الأمر الذى احتاج إلى بعض النقد، وتمثل النقد الأساسى فى رفض الإجماع، فما اجتمع عليه القدماء جميل، لكنه ليس ملزمًا لنا، حتى المذاهب أيضًا تعرضت للنقد، ولم يعد أحد ملزمًا بالتقيد بمذهب معين، فيقول مثلًا إنه شافعى. وهو ما أدى إلى حرية فى سَنِّ القوانين، إذ لم يعد المشرع الحديث ملتزمًا باتباع مذهب معين، بل ينتقى من الآراء ما يصلح للتقنين الجديد. أصبح هناك نقد للإجماع، ونقد للسنة، ودعوة للاجتهاد، حتى خارج إطار القياس. ونجد هذا فى أعمال محمد رشيد رضا، تلميذ محمد عبده الذى كان يصدر مجلة المنار. فتح باب الاجتهاد، وبدأ التطرق إلى قضايا شائكة، لم يتطرق إليها القدماء. وكان عند الفقيه من الشجاعة والجسارة ما يجعله يقول إن هذه أمور لم يتحدث فيها القدماء، وبالتالى لا نحتاج فيها إلى القياس، بل إلى إعمال العقل.

لكننا إزاء أزمة، إزاء حداثة لا يمكن تقبلها ولا يمكن رفضها، وبالتالى أصبح الحل هو تحديث الفكر الإسلامى، هنا لدينا فاعل ومفعول به، الفكر الإسلامى مفعول به والحداثة فاعل. يتم تطوير الفكر الإسلامى طبقًا لمفاهيم الحداثة، هذا باختصار شديد ما نقدر أن نسميه بمشروع النهضة، أو اليقظة أو الإصلاح الدينى.

عرى المسلمين

أدى إلغاء الخلافة سنة 1924 فى تركيا، إلى قلب المعادلة، فها هى دولة إسلامية قررت دخول الحداثة. هم مسلمون طبعًا، لكنهم يفصلون بين الدين والدولة، ويقيمون دولة حديثة، ويشطحون قليلًا، ولكن المجتمعات أحيانًا تكون بحاجة لشىء من الشطح. فالمجتمعات الحذرة لا تتقدم، وهذا خلق فى الجزءين العربى والهندى من العالم، مشكلات كثيرة جدًّا. حين اختفى منصب الخليفة، الذى كان قد فقد معناه منذ زمن طويل، بل إن المجتمعات العربية التى كانت تحت حكم العثمانيين، كانت لا تكف عن مناوأة العثمانيين، ولا عن الشكوى من الاستبداد العثمانى، ولا عن الشكوى من السلطان عبدالحميد شخصيًّا، فعبد الرحمن الكواكبى فى «طبائع الاستبداد» يكاد يكون هشّم السلطان عبدالحميد الخليفة تهشيمًا.



لكن المنصب فجأة اختفى، وهذه مسألة سيكولوجية جماعية. اختفى المنصب فكأنما تعرّى العالم العربى أو العالم الإسلامى. وهنا خُلقت مشكلة الهوية، فلو أردنا أن نرجع إلى تاريخ نشأة أزمة الهوية ومشكلة الهوية نرجع إلى هذه اللحظة.

كان هناك قرار سبق إلغاء الخلافة، هو الفصل بين السلطنة والخلافة، فيكون للخليفة ظل خليفة فى اسطنبول، على أن تكون الحكومة فى أنقرة، ولا دخل له بالحكومة، أى أنهم ألغوا السلطنة وأبقوا على الخلافة، فقوبل هذا القرار باستحسان شديد فى مصر، وباستهجان شديد فى الهند، إذ قال الهنود فى ذلك الوقت إن سلب السلطة السياسية عن الخليفة يحوِّل الإسلام إلى فاتيكان. أما المصريون فاحتفلوا بذلك لأن الخليفة على الأقل لن يكون رئيس الدولة التركية، بل سيكون خليفة لكل المسلمين، لكن إلغاء الخلافة كان له رد فعل مباشر، تمثل فى بداية أزمة الهوية: من نحن؟ والمتتبع لأدب تلك الفترة يكتشف أن هذه فعلًا لحظة لا يمكن إنكار دورها فى خلق الأزمة.

تحوَّل رشيد رضا من عقلانية محمد عبده تدريجيًّا إلى الوهابية، ولا بد أن ندرس هذا التحول فلا نكتفى بأن نلعن الرجل. هناك مقالات كثيرة جدًّا تلعن رشيد رضا، ونحن لا نريد أن نلعن، بل أن نفهم. محمد عبده توفى سنة 1905، أما رشيد رضا فرأى الأزمات تتراكم، ومشكلات الغرب مع العالم الإسلامى، عاش تجارب أكثر قسوة على المجتمع من التى رآها محمد عبده فى حياته، فتحوَّل تأييده للأتراك فى فصلهم بين السلطنة والخلافة، إلى نوع من اكتشاف أن الإسلام الحقيقى موجود عند الوهابية. رأى أن هؤلاء الأتراك خارجون عن الإسلام، وهذا تحول. لاحظوا أن محمد رشيد رضا هو شيخ حسن البنا الذى أسس الإخوان المسلمين سنة 1928، أى بعد أربع سنوات من إلغاء الخلافة، والبند الأول فى رسائل حسن البنا هو أسلمة مصر. فقد وجد البنا أن مصر قطعت شوطًا طويلًا فى طريق الحداثة: فى التعليم، فى زى المرأة وخروجها وتعليمها، واعتماد التاريخ الأفرنجى بدلًا من الهجرى، وقول الناس «هالو وباى» وليس السلام عليكم. هناك تغير فى شكل الحياة، تغير فى التواصل بين البشر.



من أعمال الخطاط المغربى «القندوسى»، 1850 م

كل هذا كان خروجًا عن النسق. وكانت إعادة مصر للإسلام، أو أسلمتها، تهدف إلى أن تكون نموذجًا يمكن تطبيقه بعد ذلك على بلدان العالم العربى والإسلامى، تمهيدًا، أو لإعادة تأسيس الخلافة. لكن كان الخطان موجودين فى هذا الوقت، منذ سنة ثمانية وعشرين إلى الخمسينيات، إلى الستينيات، نستطيع أن نقول إنه كان هناك هذا التيار، تيار الأسلمة، ويقابله على نفس الدرجة من القوة التيارُ المضاد للأسلمة، ليس التيار العلمانى، فالعلمانيون الحقيقيون الذين يطالبون بفصل الدين عن الدولة فى تاريخ الفكر العربى الحديث قلائل، ولعل معظمهم من الشوام، معظمهم من المسيحيين، وهذا شىء طبيعى جدًّا جدًّا، وقلة قليلة من المسلمين. فمنذ أول دستور مصرى، أى دستور 1923، نجد الإسلام دين الدولة. فى تنامى هذا الخط، خط الأسلمة، وخط الأسلمة يعتمد على الرؤية الفقهية للعالم، أكثر مما يعتمد على تطوير الفكر اللاهوتى، ولا تطوير للفكر الفلسفى، وتغيير للرؤية وتطوير أحيانًا للرؤية الفقهية للعالم.

نضيف إلى هذا واحدًا مثل الفيلسوف محمد إقبال مثلًا. وإقبال فيلسوف هندى، درس الفلسفة فى الغرب، وألَّف كتابًا مهمًّا جدًّا، هو إصلاح الفكر الدينى Reconstruction of Islamic thought، الذى تكشف قراءته الدقيقة أن البذور الإسلامية موجودة عند محمد إقبال، فهو فيلسوف ضد العلمانية، ضد القومية، لكن فى سياق الهند، لأن العلمانية والقومية فى سياق الهند كانتا تعنيان من منظور المسلمين الهنود، سيطرة الهندوس على المسلمين، فوراء هذا الرفض للعلمانية وللقومية، ورفض للفكر العقلانى حتى فى التراث الإسلامى، وراءه ما يمكن أن نسميه ذهنية الأقليات التى تجد حماية فى منظومة من القيم الأخلاقية والروحية، والتشريعية اسمها الإسلام، والذى يقرأ خطاب محمد إقبال سنة 1930 فى جمعية المسلمين فى الهند، يكتشف هذا ببساطة شديدة جدًّا، وهو يعتبر الأب الروحى لدولة باكستان. ما أقصده من هذا النموذج: أن الفصل بين الفكر العلمانى المستنير، وبين الفكر الإسلاموى، ليس دائمًا حادًّا، وليس دائمًا بالغ الحدة، بدليل أن انقلابات حصلت عند الشيوعيين المصريين، إلى حد أن أصبح منهم إسلاميون، إيمانًا بنظرية أيديولوجية الجماهير. عادل حسين عليه رحمة اللّه، أهم شيوعى وعالم اقتصاد مصرى، أصبح

زعيمًا لحزب إسلامى، اسمه حزب العمل.
لا نستطيع أن نتكلم عن أفكار منفصلة، إنما هى أفكار تدور فى سياق، بالتالى يمكن الانتقال من هذا المعسكر إلى هذا المعسكر.
أهم مؤسس فكرى للفكر الإسلاموى الحقيقى هو أبو الأعلى المودودى، الهندى أيضًا، وأبو الأعلى المودودى أثّر فى مصرى يدعى سيد قطب. كان التأثير فى العادة يخرج من العالم العربى إلى العالم الإسلامى. لكن التأثير هذه المرة جاء من عقلية الأقلية، وتحليل خطاب سيد قطب يكشف أنه خطاب أقلية، فقد صار المسلمون أقلية، صاروا غرباء، «بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود غريبًا كما بدأ، فطوبى للغرباء». أصبح المسلمون الحقيقيون– فى نظر سيد قطب– أقلية، فصار عليهم بالتالى أن يهجروا هذا المجتمع، ومن هنا مفهوم الهجرة، وأن يخرجوا إلى حيث يبنون أنفسهم، كما فعل النبى حينما خرج من مكة إلى المدينة. النموذج إذن هو نموذج الماضى. ثم يعودون إلى هذا المجتمع بقوتهم، كما عاد محمد بجيشه إلى مكة ففتحها. هذه أفكار سيد قطب ببساطة شديدة، وهذه هى الأفكار التى تبنتها بعد ذلك جماعة التكفير والهجرة، أى تكفير المجتمع وتكفير العالم كله، كل هذا كان سيد قطب مسبوقًا فيه بأبى الأعلى المودودى: العالم كله يعيش فى جاهلية، بما فى ذلك المجتمعات الإسلامية، لماذا؟ لأنها لا تُقيم حكم اللّه. التصور الفلسفى عند المودودى هو أن العالم عبارة عن دولة، يحكمها اللّه، دولة هى الكون، وبالتالى الدولة التى على الأرض يجب أن تكون انعكاسًا لهذه الدولة الكونية، لكن لأن اللّه لا يحكم بنفسه على الأرض، فقد زوَّد البشر بالكتاب، حتى يحكموا به، ومن هنا قراءة أبو الأعلى المودودى لـ «ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الكافرون»، وهى القراءة التى يرددها سيد قطب، تلميذ المودودى المخلص.

> المشكل أن تحديث الفكر الإسلامى انقلب، فأصبح أسلمة للحداثة، أسلمة للفكر الحداثى، وهذا نجده على مستويات فلسفية عند الراحل عبدالوهاب المسيرى، وعند آخر أقل فلسفية وأكثر ديماجوجية هو محمد عمارة

ديماجوجية عمارة

من سيد قطب خرج ما يسمى الجماعات المتطرفة، القطبيون، التكفير والهجرة ثم الجهاد... إلخ، بتشجيع من الدولة التى لم تفقد إسلامها قط؛ إذ لم يجرؤ رئيس فى العالم العربى، غير بورقيبة ربما، على القول بأن فى الدين ما ينتسب إلى الماضى. بورقيبة (هبّل شوية)، وأنا أقول إن المجتمعات فى بعض الأحيان تكون بحاجة إلى هذا (الهبل)... تكون بحاجة أحيانًا إلى مغامرة.
المشكل أن تحديث الفكر الإسلامى انقلب، فأصبح أسلمة للحداثة، أسلمة للفكر الحداثى، وهذا نجده على مستويات فلسفية عند الراحل عبدالوهاب المسيرى، وعند آخر أقل فلسفية وأكثر ديماجوجية هو محمد عمارة. وفى حين لا يمكن أن أضع عمارة على المستوى المعرفى والعقلى بجانب المسيرى، إلا أن كليهما ينطلقان من منطلق واحد، هو ما يسمى بمرض الحداثة، التى تحتاج إلى مقوٍّ إسلامى هو ما يسمى بأسلمة الحداثة. طبعًا أسلمة الحداثة تأخذ أشكالًا فجة كثيرة جدًّا، كأسلمة المعرفة: هناك مؤسسات فى أمريكا، وماليزيا، اسمها أسلمة المعرفة، أية معرفة يصدرها العقل الإنسانى لها أصل فى القرآن. طبعًا الإعجاز العلمى للقرآن، قضية ثانية، كل نظرية تخرج لها أساس فى القرآن، طبعًا السؤال المضحك، أو الذى يجب أن يكون مضحكًا: إذا كان لكل شىء أساس فى القرآن لماذا لم يكتشف المسلمون هذه الأشياء؟ ولماذا اكتشفها من ليست لديه أدنى فكرة عن القرآن ولم يقرأه فى حياته؟ هى أسلمة الحداثة. أنت لا تستطيع أن تنكر الحداثة، الحداثة واقع، واقع نعيشه فى أزيائنا، نعيشه فى تطور لغتنا، نعيشه فى كل مكان. إنما نريد أن نعيش الحداثة بوجهنا ونفكر بالنظر إلى الخلف، هذه هى المشكلة.
أنا شرحت الأساس، كيف وصل الفكر إلى هذه الحالة التى نحن فيها، محاولًا أن أجد الجذور لما يسمى أعراض المرض، الجذور التاريخية والجذور الاجتماعية، إذ لا يمكن أن ندرس فكرًا إلا بوضعه فى سياق تاريخى وتطورى.

معنى النص

ما المقولات الرائجة فى الخطاب الدينى

التى أريد أن أركِّز عليها، دون الدخول فى قضايا فرعية، أو فى تحاليل لما يقولون. ما المقولات الأساسية التى تتواتر فى خطاب الإسلامويين ضد المرأة، وضد المسيحيين، أو ضد الشيعة والسنة، وفى أى كلام ضد الآخر فى الرأى، وفى أى اتهام بالردة؟ هذه هى المقولات الأساسية.

واحد: لا اجتهاد فيما فيه نص. حينما تُلقى فى وجهك هذه المقولة لا تستطيع ردها، لكنى سأبيِّن كيفية ردها، فهى مقولة قائمة على أكذوبة تخلط بين كلمة نص فى الفقه الإسلامى وكلمة نص كما نفهمها فى اللغة الحديثة، خلطًا بشعًا. فكلمة «النص» فى اللغة الحديثة تعنى بنية لغوية كاملة، حينما نقول إن القرآن نص لغوى، نصف القرآن كله، ببنيته بتقسيمه إلى سور وترتيبها وتقسيمها إلى آيات. حينما نقول عن مسرحية أو رواية أو كتاب إنه نص، فنحن نقصد بنية كاملة. لكن كلمة «النص» فى نظرية الفقه الإسلامى وفى التاريخ الإسلامى لها معنى آخر: فلقد قسموا القرآن إلى مستويات، منها مستوى اسمه النص، وهذا هو الواضح وضوحًا بيِّنًا يفهمه كل من يعرف العربية. «قل هو اللّه أحد» مفهوم لأى أحد، أن اللّه واحد، لكن ليس مطلوبًا ممن يفهم هذا أن يفهم الفرق بين «أحد» و«إلهكم إله واحد»، فهذا موضوع آخر يدخلنا فى التصوف وفى اللاهوت وفى قصص أخرى. لكن كل من يستمع إلى عبارة «قل هو اللّه أحد» يعرف أن القرآن يعلمه أن اللّه واحد. من هنا تكون هذه العبارة نصًا، أى أنها واضحة وضوحًا بيِّنًا. هناك أيضًا آية كفارة ارتكاب الخطأ أثناء الحج وهى «صيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة» هذه نص، لأن القرآن لم يتركك تجمع ثلاثة وسبعة حتى لا تخطئ، وهذا هو المثال الذى يضربه الإمام الشافعى على النص، أى الواضح وضوحًا بيِّنًا. ويقول الفقهاء إن «النصوص عزيزة»، أى قليلة، قليلة جدًّا، ولم يكن لفقيه فى العصر الكلاسيكى أن يجرؤ على القول بأن هذا نص فى كذا إلا بحذر شديد جدًّا، لأن كلمة نص تعنى شيئًا لا خلاف عليه، والخلافات كانت كثيرة حتى فى التفاصيل.

بعد النص يقولون، المحتمل، وهذا مستوى ثان من المعنى، فيه احتمال أن يكون مجازًا أو أن يكون حقيقة، لكن عليك أن ترى هل هو مجاز أم حقيقة. وبعد ذلك هناك المُجمل كـ «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»، فهذا مُجمل، لأن القرآن لم يزودك بكيفية إقامة الصلاة، ولا مقادير الزكاة. وقالوا إن السنة تُفصِّل المجمل فى القرآن، وإن القرآن أحيانًا يفصِّل فى موضع ما أجمله فى موضع آخر، لكن المحتمل قد يتضمن دليلًا يرده إلى الظاهر كـ «القُرء» فى «يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» للمرأة التى يموت عنها زوجها، هل القرء هو الطهارة أم الحيض؟ يعنى ثلاثة قروء، ثلاثة حيضات أم الطهارة، وهذا خلاف بينهم. لأن هذا مُحتمل، لأن اللغة تتضمن هذا الاحتمال، اللغة مليئة بعبارات تحتمل معانى ونقائضها، كما يقال، البصير، تُقال للأعمى. وكما يقال للصحراء مفازة، وهى مَهلَكة. لأن اللغة مليئة بما يسمى تحويل الدال إلى شىء أجمل، حين تقول عن الصحراء مفازة، فأنت ترجو من تحدثه أنه إن شاء اللّه سيمر من الصحراء ولن يحدث له شىء. حين تقول عن الكفيف بصير، لأن هذه لغة مؤدبة، لا يصح أن تقول لضعيف النظر، أنت أعمى مثلًا. وهذا ما فعلوه فى طه حسين فى امتحان بالأزهر، قال له شيخه فى اللجنة يا أعمى. اللغة مليئة بهذه الاحتمالات اللغوية. هناك الغامض: وهو المتشابه، وهذا مستوى آخر. كلمة نص فى التراث الإسلامى لا تعنى القرآن كله، ومن يقول بغير هذا إما نصاب أو كذاب، وهو يقوله إما عن جهل، وإما عن تزييف، وكلاهما سيئ. لا اجتهاد لما فيه نص، يمكن أن نبدله لا اجتهاد إلا فى النصوص، لماذا؟ لأن النصوص مُعطى لغوى، وهنا الفلسفة وعلم الكلام يعلماننا. ابن رشد قسَّم مستويات المعنى فى القرآن إلى خمسة، وأنا أحيانًا أقسمها فى نوع من الترميز إلى ألوان، فالأبيض، لما لم يتكلم عنه القرآن، فهو خارج إطار سلطة النص، العقل، ابن رشد وهو يناقش العلاقة بين العقل وبين الشريعة يقول، ما سكت عنه الشرع ما هو؟ يكون فى العقل، وهذه مدرسة الأندلس مدرسة ابن حزم. وهناك اللون الأخضر: ما يتفق فيه القرآن مع العقل، وهنا هو يصر أن هذا فى أصول العقائد، يعنى فى النصوص مثل «قل هو اللّه أحد». وبعد ذلك الأصفر: وهو الذى يتعارض فيه القرآن مع العقل، وهنا يجب على العقل، أن يؤول، طبقًا لرؤية العقل، لأنه غامض، لكنه غامض يمكن تأويله، وقد قام علماء الكلام بذلك. وهناك الأحمر: الذى من الخطر جدًّا أن تؤوله، ليس خطرًا لأنه خطأ، إنما خطر على العامة، مثل تأويل الحساب والعقاب فى الآخرة، هل البعث بالجسد أم بالجسد والروح. يقول ابن رشد إن الفلاسفة يتكلمون فيها، لكن

بالنسبة للذى لا يتعاطى الفلسفة، والذى لا يدرك الفلسفة، هذا كلام يكون ضارًا به، طبعًا ابن رشد يتحدث فى سياق القرن الثانى عشر. حيث المعرفة فى ذلك القرن هى معرفة الإنتلجنسيا، الأقلية، المحظوظة. ونحن الآن فى عصر آخر، نحن فى عصر الإنترنت، عصر ديمقراطية المعرفة... إلخ. إذن لا اجتهاد إلا فى النص، القرآن لا يمكن أن نقرأه باعتباره واضحًا كاملًا، الفقهاء، وأنا هنا آخذ مقولة من محمد مجتهدى شبستري، وهو أحد الباحثين الشيعة فى القرآن، وهو باحث ممتاز، يقول: لا يوجد شىء واضح فى القرآن، من يزعم أن القرآن واضح، فليذهب يشكك فى عقله. ومشكلة العرب طبعًا أنهم يرون أنهم يفهمون القرآن الذى يتحدث عربيتهم، فى حين أننا نتكلم لغة لا علاقة لها بلغة القرآن، أو لا نتكلم لغات فى مجتمعات مختلفة.

هذه فكرة «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وهى أكذوبة إما نابعة من جهل، وإما نابعة من تزييف.

المعلوم بالضرورة

الأمر الثانى حين يقال إن هذا معلوم من الدين بالضرورة: الحجاب معلوم من الدين بالضرورة، هناك نص لا اجتهاد فيه، وعدم التمييز بين المعرفة الضرورية وبين المعرفة النظرية، وهو تمييز موجود فى الفكر الإسلامى، منذ بداية القرن الثانى الهجرى. المعرفة الضرورية: هى المعرفة التى يصل إليها كل البشر، هى البديهيات. ولكى ننتقل من البديهيات، أى العلم الضرورى، إلى معلومات أعلى نظريًّا لا بد من أن يكون هناك عقل يعمل، يرتِّب هذه البديهيات فى مقدمات، يبنى المقدمة الصغرى على المقدمة الكبرى، ثم يستنبط منها على حسب المنطق الأرسطى الذى كان رائجًا فى ذلك الوقت. الضروريات هى ما يتشارك فيه البشر جميعًا، بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، والعلم الضرورى هو العلم البديهى، وليست كل أشياء الدين بديهية، وبالتالى هناك مساحة واسعة لما يسمى المعرفة النظرية. كل ما يعتقد الخطاب الدينى أنه بديهيات يقال إنه معلوم من الدين بالضرورة، كأن آدم نبى.

كان هناك شخص اسمه محمد أبوزيد، وليس نصر أبوزيد، قال إنه ليس متأكدًا أن آدم كان نبيًّا، فعلى من بالضبط كان نبيًّا؟ قال إن مسألة نبوة آدم، على الأقل، مبنية على أدلة ظنية لا قطعية. فما الأدلة الظنية؟ قول القرآن «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه». ذهب الفكر القديم إلى أن تلقى الكلمات يعنى تلقى وحى، فإذا كان آدم تلقى وحيًا، فهو نبى. ولكن قياسًا على هذا تكون مريم نبية أيضًا، وأم موسى نبية، «أوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه»، ويكون النحل أنبياء، «وأوحينا إلى النحل»... إلخ. قال محمد أبوزيد إن تلقى الكلمات دليل ظنى. لاحظوا أن أبا زيد يأتى فى عام 1930 ليقول عن نص فى القرآن إنه ظنى الدلالة، لا قطعى الدلالة، أى أنه ليس نصًّا بالمعنى الكلاسيكى.

... لأنك إن أنكرت معلومًا من الدين بالضرورة فأنت كافر، خارج عن الملة، وبالتالى أصبح التكفير سلاحًا، لحسن الحظ أنه انتشر حتى فقد معناه، أصبح مضحكًا، أن يقول أحد على آخر إنه كافر

القطعية أولًا تعنى الضرورية، التى إذا لم يؤمن بها شخص فهو كافر. والضروريات قليلة جدًّا كالنصوص. وقد فرَّق الفلاسفة المسلمون بين النظريات والعمليات، فقالوا لا إجماع فى النظر، أى ليس هناك إجماع فى الفكر، وإنما يكون الإجماع فى العمليات، أى أن الناس إما أن تتفق على شىء عملى أو لا. وهناك قطعى الثبوت: أى الذى وصلنا بطريق محدد نحن متأكدون أنه ينتهى إلى النبى عليه السلام، فيكون هذا قطعى الثبوت، لكن ليس قطعى

الدلالة. قطعى الثبوت معناه أن هذه الرواية فعلًا حقيقة، أثبتنا بالبحث أن النبى قالها، أن الناس الذين حملوا هذه الرواية ورووها ليسوا كذابين، لكن هل المعنى معنى قطعى أم ظنى؟ طبعًا قطعى الثبوت قليل جدًّا جدًّا، فالأحاديث النبوية المعروفة بالمتواترة، أى قطعية الثبوت، قليلة جدًّا. والمتواترات هى التى رواها عدد كبير جدًّا من الصحابة، فيقال مثلًا فى أحدها إنه رواه جمع غفير، فليس معقولًا أن يتواطأ جمع غفير على الكذب. نحن نتكلم فى الثبوت الآن وليس فى الدلالة. ففيما يتعلق بالدلالة، هناك النص، وهناك المحتمل وهناك المتشابه وهناك المجمل... إلخ.

إذن يصبح المعلوم من الدين بالضرورة قليلًا جدًّا. أما فى الخطاب الإسلامى المعاصر فكل شىء معلوم من الدين بالضرورة: تغطية وجه المرأة معلوم من الدين بالضرورة. أصبحت عبارة سهلة، وهذا يؤدى إلى التكفير، لأنك إن أنكرت معلومًا من الدين بالضرورة فأنت كافر، خارج عن الملة، وبالتالى أصبح التكفير سلاحًا، لحسن الحظ أنه انتشر حتى فقد معناه، أصبح مضحكًا، أن يقول أحد على آخر إنه كافر.

المرجعية أصبحت كاملة لهذه الشريعة، كما تم اختصارها، أنا تكلمت عن بنية تشريعية شامخة، فى تاريخ الفكر الإسلامى، إذا قُورنت بالبنية التشريعية الراهنة، سنجد فقرًا شديدًا جدًّا. وللتدليل على ذلك أضرب مثالًا واضحًا. الفقهاء المسلمون ألغوا إقامة الحدود، تقريبًا، بالشروط المستحيلة التى وضعوها، لتطبيق حد السرقة، أو تطبيق حد الزنى، جعلوها مستحيلة، لا يمكن أن تأتى فى الزنى بأربعة شهود رأوا لا أعرف ماذا فى ما لا أعرف ماذا مثل المرود فى المكحلة، وبشرط ألا يتلعثم شاهد فيهم، فإن تلعثم شاهد يُجلد الأربعة. أنا هنا إزاء فقيه، عاش عصر دخول المجتمع العربى والإسلامى، سلم الحضارة، وفى سلم الحضارة مستحيل تطبيق هذه الأحكام، مستحيل أن ترى ناسًا فى الشارع مقطوعة الأيدى لأن منهم من سرق رغيفًا. هكذا فعل الفقهاء، لم يقولوا إن هذه الأحكام منسوخة، وإنما تقريبًا نسخوها. فى حين أن هذه الأحكام تقام الآن فورًا، فى السعودية وأحيانًا فى إيران وفى باكستان، وعلى الظن، إذ يذهب شخص ليشهد أنه زنى مع امرأة، فيأخذوها هى ليقيموا عليها الحد، وليس عليه هو أيضًا.

وكأن الزنى أصبح فعل شخص واحد، فى حين أن الزنى عند الفقهاء فى الفقه الكلاسيكى، يحتاج إلى اثنين ولا بد من عقاب الاثنين، لكن فى الفقه الحديث يكون الرجل، الذكر، شاهدًا. هكذا كان الفقه فى عصر شموخه، حينما كان يستمد قوة من الرؤى الأخرى، المحيطة به، الرؤية اللاهوتية والرؤية الفلسفية والرؤية الصوفية، فقد كان من الفقهاء متصوفة، ومتكلمون. أما الفقيه اليوم فلا يعرف شيئًا عن علم الكلام، ولا عن الفلسفة، ويكره التصوف.

هذا هو الحال الذى نحن فيه، وهذه الأعراض، وتلك أسبابها، أعراض المرض وأسبابها التاريخية، وبنيتها، وما جوهر المشكلة؟ جوهر المشكلة، أن فى كل هذه المحاولات، التى أسميتها تحديث الفكر الإسلامى، ظل هذا التحديث كله خارج القرآن، ظل التحديث كله فى معنى القرآن، هناك محاولات مشكورة فى معنى القرآن، لكن فى تعريف القرآن نفسه، ما هو؟ هذه كانت منطقة خارج الموضوع، وكل من اقترب من هذه المنطقة، دفع الثمن.

القرآن المقدس، المتعالى على التاريخ، ما معنى الوحى؟ ما معنى المقدس؟ ما معنى التاريخ؟ ما علاقة الوعى بالتاريخ؟ كل هذه الأسئلة التى لم تناقش، تجعل من السهل جدًّا، جدًّا، تحويل مشروع تحديث الفكر الإسلامى، إلى أسلمة الفكر الحداثى. تجعل من السهل جدًّا الانقلاب جزءًا من سياق، وقد ذكرت سياق رشيد رضا، وانقلاب رشيد رضا، هذا سياق تاريخى، ولا يمكن أن نتجاهل السياق المعاصر أيضًا، الذى يجعل إثارة هذه الأسئلة صعبة، ويطرح مهام على المفكرين، وعلى المثقفين، كيف يمكن إثارة هذه الأسئلة فى هذا السياق الصعب، وخلق حوار حولها؟ وإلى أى حد تمثل هذه الأسئلة خطرًا على الإيمان، أو تمثل دعمًا للإيمان؟ لا بد للباحث هنا أن يتحلى بنوع من المسئولية، فالناس لا بد أن تفهم على الأقل أنه ليس المقصود من هذا هدم الدين، ولا هدم العقيدة... إلخ.

ما لم يحدث حوار حول هذه القضية الجوهرية، سيظل الخطاب الدينى المعاصر، يأخذ الماضى الذى أُعيد تكييفه، وليس حتى الماضى المزدهر، إنما الماضى الذى أعيد تكييفه، الماضى الذى أفقره الخطاب المعاصر، لكى يجد فيه نموذجًا، يحل على أساسه كل مشكلات العصر ▲

محنة نصر أم محنة النظام؟



لم يكن المنادى بتكفير نصر أبو زيد إلا أكاديميًا ينتمى إلى جامعة القاهرة، ولم يكن أكثر مكفريه إلا أكاديميين فى أعرق جامعة إسلامية، ولم يكن الحكم بالتفريق بينه وبين زوجته صادرًا عن محكمة من القرون الوسطى، فهل كانت المحنة محنته أم محنتنا؟

فكرى أندراوس يسأل ويدين.

حوكِم نصر أبو زيد فى الجامعة، وفى القضاء، وفى الجوامع. هذا ما أقصده بمحنة النظام.

لقد عاش بعض المصريين والعرب والمسلمين مع أبو زيد فى محنته منذ أواخر الثمانينيات، وأعتقد أن محنته ستظل فى وجدان التاريخ كما ظلت محن الكثيرين من المسلمين المفكرين قديمًا وحديثًا. والسؤال المطروح هو: هل كانت حقًا محنة أبو زيد أم كانت محنة النظام؟ إن الإسلام بمفهومه القديم يحاول أن يواجه العصر، هذه المواجهة صعبة وتشبه ولادة متعسرة، ولكن المولود الجديد سيكون بديعًا، لأن القرآن ذاته يسمح بذلك. هذا القرآن الذى ذكر كلمة «الرحمة» بدون اشتقاقاتها 79 مرةً، وذكر كلمة «العدل» 24مرة. أما لفظ «الشريعة» واشتقاقاتها فقد ذُكِر أربع مرات فقط.

أتمنى أن يخرج الأزهر من قوقعة القديم لمواجهة العصر، حتى لا يصبح خارج الزمن.

للأسف لقد خرجت من الأزهر –إحدى مؤسسات الدولة الدينية الهامة– نداءات صريحة بتكفير أبو زيد، وكان المعتدلون من علمائه يطالبونه بالتوبة، أما البعض فقد طالب برقبته كمُرتَد، كما حدث باغتيال فرج فودة فى يونيو 1992، بعدما كفَّره أيضًا بعض كبار رجال الدين، بل وشهد بتكفيره الشيخ محمد الغزالى، أحد شيوخ الأزهر المرموقين فى محاكمة قاتل فرج فودة. بعد ذلك بخمسة أعوام كانت محاولة اغتيال نجيب محفوظ. فى ظروف تلك المحنة كان تكفير واغتيال أبو زيد أمرًا واردًا. لقد تناول القضاء فى أواخر التسعينيات قرابة 80 قضية رفعها «إسلاميون» أو بالأحرى «متأسلمون» ضد الحكومة المصرية، وبعض الصحفيين والمثقفين والفنانين. إذا لم يُقدَّر لنصر أبو زيد أن يحدث ما حدث معه، فقد كان سيحدث مع آخرين، وقد كان.

فى ذلك المناخ غير المتفتح، مناخ محاكم التفتيش والتعليم السيئ، كان ذلك العصر عصر إرهاب فكرى، كان من السهل على المفكِّر المستقل أن يُتَّهَم بالكفر إذا عارض بعض الأفكار التى يعتقد البعض عدم وجوب الخوض فيها. صودرت الكتب وصودرت الأفلام بدون سند قانونى، والأمثلة كثيرة.

إنَّ ما حدث فى جامعة القاهرة فى قضية نصر أبو زيد يدل على مدى تدهور الفكر والتعليم فى أعرق جامعة مصرية. لقد كان الإمام مالك فى القرن الثانى الهجرى من أفضل مُفكرى عصره، وعندما طلب منه الخليفة العباسى أن توزع كتاباته على الأمصار للالتزام بها، رفض الإمام مالك ذلك وقال: إن تفسيراتى أتت من معرفتى بأهل المدينة وخبرتهم فى الحياة، أما باقى الأمصار فيجب أن تنبع تفسيراتها من واقع خبرتها فى الحياة.

كان الإمام يقول: أنا بشر مثلكم أخطئ وأصيب. الثوابت فى الإسلام قليلة، فلماذا يحاول بعض الفقهاء وضع ما يسمونه «الخطوط الحمراء» لما لا يوافقون عليه؟

لقد قال على بن أبى طالب: «إن القرآن لا ينطق، بل ينطق به الرجال». وقال الإمام الشافعى: «إن رأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب». وقال أيضًا: «إننى أتدين بتغيير رأيى إلى ما رأيته الحق». هكذا كان الإسلام. أين كل ذلك من الجمود الفكرى الذى انتابنا وفى أعرق جامعاتنا: جامعة القاهرة وجامعة الأزهر؟

قد يكون هناك خلاف حول وجهات النظر



تصوير: محمد شعير

«أبو زيد» فى مؤتمر صحفى بنقابة الصحفيين فى القاهرة، 2009

بين أبو زيد وآخرين، وهذا أمر طبيعى، خصوصًا فى مجالات التفسير. ولكنى أعتقِد أن الخلاف فى الرأى لم يكن فقط هو الدافع لتلك الحرب التى خاضها الإسلام السياسى ضد حرية الفكر حتى فى الإطار الأكاديمى. إن عبد الصبور شاهين، الأستاذ الجامعى بكلية دار العلوم اتهم أبو زيد من على منبر مسجد عمرو بن العاص بالكفر و«الشيوعية»، ثم انتقل الهجوم بعد ذلك إلى منابر جوامع أخرى.

لقد تحدى أبو زيد الجمود الدينى، ورفض استخدام الدين فى السياسة والاقتصاد. لقد دافع بعض علماء الدين عن اشتراكية عبد الناصر، ثم فعلوا النقيض بالدفاع عن الملكية الفردية فى زمن الانفتاح الاقتصادى فى زمن السادات ومبارك. لقد كان عبد الصبور شاهين مستشار الحكومة فى الثمانينيات! إن من هاجموا أبو زيد لم يكونوا على دراية بأنه كان فى حقيقة الأمر يدافع عن الإسلام ويعيده للطريق السليم. إن من يحاول تحطيم الإسلام الآن هم المتطرفون والتكفيريون من «القاعدة» و«داعش» وغيرهما، والمعتمدون على فتاوى أصدرها بعض الفقهاء.

الآن وبعد خمس سنوات من غياب أبو زيد، وبعد وصول الإسلام السياسى للحكم، وبعد ثورة كثير من المصريين ضدهم وبعد إزاحتهم بالقوة العسكرية، ما زال الإرهاب المتستر بالدين موجودًا. فى ذكراه الخامسة نكتشف بوضوح أن محنة نصر أبو زيد كانت فى واقع الأمر محنة للنظام ذاته، النظام الذى انعدمت رؤيته.

لقد شاءت الظروف أن أتعرف على نصر أبو زيد حين عقدت «جمعية المهنيين المصريين الأمريكيين»، فى خريف سنة 1998 فى جامعة كولومبيا مؤتمرًا عن الثقافة فى مصر. كنت أحد من ساهموا فى التحضير له. اخترنا أبو زيد ليكون المتحدث الأساسى فى هذا المؤتمر، والذى دعونا إليه بعض الأدباء والكُتَّاب من مصر، من ضمنهم صنع اللّه إبراهيم ومحمد سلماوى، إضافةً إلى بعض أساتذة الجامعات الأمريكية والفنانين.. لقد كان أبو زيد سعيدًا بلقاء المصريين خصوصًا من كان يعرفهم من قبل، لقد افتقد ذلك كثيرًا فى منفاه الاختيارى أو الجبرى. الغريب فى ذلك المؤتمر أننا طلبنا من الجامعة وقد وافقت على أن تقوم بتفتيش الداخلين للقاعة حرصًا على سلامة نصر من بعض التكفيريين المغرر بهم.

خلال ذلك المؤتمر، ومن بعده، تعرفت جيدًا على أبو زيد، وكانت صداقته –حتى وفاته– صداقة أعتز بها، وكان ضيفى عندما كان يزور أمريكا للمساهمة فى بعض المؤتمرات عن الدراسات القرآنية الأكاديمية.

لعل أهم ما عرفته عن نصر الإنسان تواضعه الشديد رغم علمه الغزير، وشغفه بالمعرفة والبحث عنها، مع استعداده لتغيير رأيه إذا استجد عليه جديد. ولكن كأستاذ جامعى كانت إحدى أهم مميزات أبو زيد –إن لم تكن أهمها على الإطلاق– سعادته حين يجد طالبًا مختلفًا معه فى الرأى، فيحاوره بصبر لا ينتهى، هو صبر المعلم الجيِّد الذى يرفض التعليم بالتلقين.

سأقف خلفك



أثارت إمامة امرأة لصلاة الجمعة، وإلقاؤها خطبتها، اعتراضات كثيرة، وتأييدات كثيرة. وسط كل تلك الضجة كتب نصر أبوزيد لتلك السيدة عبارة جامعة: سأقف خلفك. د. أمينة ودود تحكى الحكاية ويترجمها جمال عمر.

قابلت دكتور نصر أبوزيد وزوجته دكتورة ابتهال يونس، حينما زارا جامعتى السابقة، بمناسبة نشر كتاب بيوجرافى عنه كتبته زميلة لى بالجامعة، نسوية (مدافعة عن حقوق المرأة) غير مسلمة، عام 2005. صرح لى نصر أثناءها أنه تجنب قبول أى دعوات لزيارة الولايات المتحدة، بسبب الإجراءات التى اتخذتها أمريكا ضد الزوار، بعد الحادى عشر من سبتمبر، ونمو فوبيا الإسلام فى الإعلام بصورة رسمية وغير رسمية، مما أشعره بمرارة، وكنت سعيدة أن أُشركه فى التعرف على حقيقة الواقع؛ حتى فى الولايات المتحدة الأمريكية، فنحن لسنا قالبًا واحدًا، فهناك الكراهية وهناك الحب، كواقع الحياة.

فى ذلك الوقت المهم أيضًا، وفى مارس من نفس العام، كنت قد قبلت دعوة لإمامة صلاة جمعة عامة، للتعبير عن معارضتى لقصر إمامة الجمعة على الرجال. والرجال فقط كذكور هم الذين يجب أن يكونوا الأئمة داخل بيوت عبادة المسلمين. وفى يوم الثامن عشر من مارس، اعتليت المنبر لألقى خطبة جمعة عن معنى «التوحيد». التوحيد كرفض لكل أشكال التفرقة. فالتوحيد بالنسبة لى يعنى حقوق الإنسان، التى يولد بها كل إنسان بغض النظر عن النوع أو الجنس أو الأصل العرقى، أو حتى الأديان، من خلال التكريم الذى خلقهم به اللّه.

كان لقبولى هذه الدعوة والآثار المتعلقة بها، كخطيب وإمام، أن وضعت فى مشابهة بشكل ما مع د.نصر. فلقد



نصر حامد أبو زيد مع قرينته الدكتورة ابتهال يونس

وقف كل منا ضد ردود فعل المتطرفين إزاء أفكارنا حول من له الحق فى تقرير ماذا يعنى الإسلام؟ من ضمن المعارضين للأفكار من سعوا لإيذائنا، ومنهم من أعلنوا تكفيرنا، مع نصر بمحاولة التفريق بينه وبين زوجته، وبينه وبين وطنه. من الواضح أنه كانت هناك سُبل جعلت د. نصر ود. ابتهال يستمران متزوجين، وليعود نصر ليفارق الحياة على أرض وطنه الذى يحبه.

ولهؤلاء الذين ما زالوا باقين على قيد الحياة، بعد فقدنا لدكتور نصر، يظل السؤال قائمًا: من يُمثل ديننا؟ من الجلى أن د. نصر لم يكن إنسانًا مؤمنًا فقط، بل صاحب إرادة فى مواجهة المعارضة الشديدة، من أجل أن يؤسس لتصور نقدى، لإسلام لكل المؤمنين مهما تعددت صور تعبيرهم عن معتقداتهم. فها نحن اليوم وبينما أعلن عن قيام ما يسمى بـ «الدولة الإسلامية»؛ فكل أعمال العنف تُرتكب باسم الإسلام. إننا كلنا مسئولون عن سوء استغلال كلمة الإسلام اليوم.

وأنا أيضًا مؤمنة إيمانَ ناقدٍ، آمن بالإسلام وباللّه أكثر من إيمانى بما يطلقه المسلمون من شعارات، بأن اللّه أوحى بالقرآن لنبينا محمد صلى اللّه عليه وسلم. لكنى أُومن أننا نستطيع أن نواجه عملية تجميد معانى الوحى، التى قامت بها منظومات الفهم، والتى تحد من آفاق رحابة الإيمان. فالتحدى الذى واجهنى هو عملية تغييب أصوات النساء فى كيفية فهم النص وكيفية تطبيقه. وأنا أسمى هذا بالـ «جهاد نسوى». وهو جهد شاق، فى مواجهة المعارضة التى سعت وتسعى حتى الآن لإسكات صوتى.

إن أبحاثى حول تحليل النص ودراستى للقرآن كخطاب، هى ثمرة جهود الباحث نصر أبوزيد وأبحاثه، وإلى جانب آخر أعطاه نصر بعضًا من اهتمامه فى نهايات أيامه.

أبحاثى ركزت حول قراءة النص من أجل عدالة الجُنوسة، أى العدالة بين الجنسين، والجنوسة كبنية، تستخرج المطلوب من المرأة، كشخص وكأنثى، والمطلوب من الرجل، كشخص وكذكر، وتوصلت إلى أن ما يُحدد تكويننا كرجال أو كنساء يتم من خلال مجتمعاتنا، ومن خلال منظوماتنا المعرفية، وهى مُنتج بشرى، وليست وضعًا إلهيًّا من خلال الوحى أو رسالة النبى. ماذا يعنى أن تكون رجلًا وماذا يعنى أن تكونى امرأة، وكيف يساهم القرآن فى هذا التحدى من خلال تصورات ما للذكورة وللأنوثة؟ فنحن نساء ورجال كلنا نعلن أفكارًا معينة حول ما هو ممكن، وحتى ما هو قبل الممكن ونعارض ما هو مستحيل. لقد اقتنعت أنه لو اعتقد الشخص حقًّا فى خالق لا محدود فحينها لا حدود، لأن تكون امرأة بأى هيئة ورجل بأى هيئة فى مجتمعاتنا. فهذه حدود الإنسانية التى تحد من الوصول إلى الكرامة لكل البشر، زيادة على ذلك أتحدى هؤلاء الذين يجعلون لهذه البنى الاجتماعية حول الجنوسة كوضع إلهى.

لنعمل على تأسيس إسلام يحتوى ويولد إيمانًا وسُبل مساواة. مثل د. نصر قُوبلتُ بردود فعل متطرفة ومعارضة للأفكار وللأنشطة المهمة الساعية لحرية الاعتقاد، فمن أجل أن يكون أى مُعتقد حقًّا، يجب أن يخرج أبعد مما هو سائد من الأفكار السائدة، وأن خضوعنا لهذه المحدودية فى أفكارنا، وخبراتنا الإيمانية هو نوع من الجبن. وأن الوقوف ضد الجبن هو مفتاح حياة د.نصر، ولا حدود تحدنا إلا اللّه عز وجل.

كرد فعل إعلامى لإمامة امرأة لصلاة جمعة، صمم زملاء لى ملصقًا عليه صورة لى كإمام، وكتبوا عليها توقيعات، عبارات تشجيع. د.نصر ود. ابتهال وقعا على الملصق أيضًا. وقد كتب هو عبارة: «سأقف خلفك». كثير من زملائى لم يكونوا مسلمين، فكتبوا عبارات تهنئة أو مساندة، وربما لم يستوعبوا الدلالة الكبيرة وراء كلمات نصر، فما كتبه أعظم من عبارة تهنئة أو مساندة، فعبارته عبارة فريدة فى دلالتها لعلاقتها بفعل الصلاة ذاته، كلماته تحمل التقبل والمساندة أنه لا يمانع أن يقف خلفى مأمومًا منى ليصلى، لقد تأثرت جدًّا بهذا التفرد الرائع وكان هذا أول لقاء بيننا. من حينها جاءت مناسبات عظيمة لأجلس معه نتحاور حول الإسلام والعدل، عن الإسلام وحرية التفكير وعن الإسلام والإيمان.

إن الأمة الإسلامية قد فقدت شخصية رائعة وصوتًا مدافعًا عن إيمان عميق بكرامة الإنسان، كرامة يمدنا بها اللّه بميلادنا. سأظل محافظة على الشمعة مُضيئة يا نصر، وحينما يأتينى موعدى سأسير خلفك نحو أبواب الجنة، وأشكرك على ريادتك الطريق ▲

د. أمينة ودود هى أستاذة للدراسات الإسلامية، تعمل حاليًّا مستشارة دولية حول الإسلام والجنوسة مع «حركة مساواة فى قانون الأسرة الإسلامى www.musawah.org من مؤلفاتها «القرآن والمرأة».

القرآن والإسلام ومحمد



ترك د. نصر أبو زيد العديد من الدراسات والأبحاث المخطوطة، كثير منها كتبها بالإنجليزية ولم تترجم حتى الآن. زوجته الدكتورة ابتهال يونس تصدر قريبًا عددًا من هذه المقالات. ومن بينها هذه الدراسة الهامة «القرآن والإسلام ومحمد» يدعو فيها إلى مقاربة القرآن مقاربةً سياقية، تاريخية، باعتباره مجموعة من الخطابات التاريخية التى تلقاها محمد كوحى إلهى. الدراسة ترجمها إسلام سعد.

المقدمة

يعد القرآن بمثابة المصدر الأول والأهم لهؤلاء الذين يرغبون فى فهم الإسلام، سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين. وبالنسبة للمسلمين، فإن القرآن هو وحى اللّه، وهو الرسالة التى أرسلها اللّه من خلال المَلَك جبريل لرسوله «المصطفى» محمد لكى يحدث تحولاً فى حياة أهل شبه الجزيرة العربية؛ بحيث ينتقلون من الشرك إلى الإيمان بإله واحد. ويرى المسلمون أن محمدًا ليس مجرد نبى، ولكنه النبى الأخير فى سلسلة ممتدة من الأنبياء بدءًا من آدم مرورًا بموسى وعيسى وغيرهما.

كل نبى من هؤلاء الأنبياء تلقى من اللّه نفس الرسالة الأساسية الداعية إلى الإيمان بإله واحد والعمل وفقًا لمجموعة محددة من المبادئ الأخلاقية وهلم جرًا. وبالتأكيد، فإن القرآن لا يعتبر نصًا سهلًا يمكن فهمه بدون معرفة السياق التاريخى الخاص بشبه الجزيرة العربية بشكل عام، والسياق التاريخى الخاص بالمنطقة الشمالية بالتحديد. والسبب الرئيسى لهذه الصعوبة... أولًا، إن القرآن نص تاريخى انبثق فى وقت كان مختلفًا عن وقتنا الحالى فى عديد من الأوجه. إن القرآن برغم مقاربته بما هو حقيقة مطلقة، من وجهة نظر إيمانية، فإنه يقدم استجابة للواقع الفعلى الخاص بعصره. ومن الواضح أن القرآن قد استجاب لأحداث وأنماط من السلوك حدثت فى ذلك الوقت؛ فى بعض الأحيان بشكل صريح، ولكن فى أحيان أخرى بشكل ضمنى. وعندما لا يتمكن المرء من فهم المسار القرآنى فى سياقه التاريخى، فإنه ينقله حرفيًا إلى عصرنا الحالى، وهذا الأمر من شأنه أن يؤدى إلى عمليات لا حصر لها من التفسير الخاطئ وسوء الفهم.

ولكى نفهم القرآن، يجب أن ندرك أنه، وبالرغم من كونه كلام اللّه، فإنه نص تاريخى؛ لقد تم النطق والتصريح به، وكتابته فى موقف تاريخى محدد، وفى البيئة الفكرية واللغة اللتين تنتميان للقرن السابع. واستيعاب أساس هذه المعرفة التاريخية الشاملة، وحده، سيُمكننا من تفسير النصوص القرآنية بطريقة صحيحة. وسيسمح لنا هذا الأمر بأن نمسك بجوهر الرسالة الذى يتجاوز سياقه التاريخى، ومن ثم يمكننا أن نقرر ماذا يعنى هذا الجوهر بالنسبة لنا؛ أى بالنسبة لمؤمنى هذا العصر.

القرآن والإسلام

وعلى الرغم من ذلك، فإن الإسلام، كدين، لا يتعلق، ببساطة، بمجرد تفسير ما يحتويه القرآن. إن فهمًا بديهيًّا للدين سيرى أن كل ما يحتاجه الإنسان هو الكشف عن التفسير «الصحيح» للقرآن وبالتالى سيعرف ما يعنيه «الإسلام». وكما هو الحال فى كل الأديان الأخرى، فإن الإسلام هو نتاج التأويلات والخبرات الخاصة بأشخاص، وبالتالى فإن الإسلام قد نما تاريخيًّا. والمسلمون المعاصرون ليسوا هم أول من اشتبكوا مع كتاباتهم المقدسة وسعوا وراء تفعيلها فى مواقف لا تخاطبها هذه الكتابات بشكل صريح. لقد قام مؤمنون من عصور سابقة، ومن بلدان عديدة مختلفة، بفعل ذلك قبلنا، وحصلوا على نتائج متعددة ومتنوعة؛ ولسوء الحظ فإن النقاش السائد بخصوص «الإسلام» يقوم بالتشويش على تاريخيته وتنوع أشكال تطوره.

وانطلاقًا من أن العرب حين بدأوا، على الفور، عقب وفاة محمد فى 632، فى تشييد إمبراطوريتهم، فإنهم لم يفعلوا ذلك من فراغ. وقاموا بالتأسيس على ما وجدوه فى الأراضى

التى غزوها؛ ليس فقط فيما يتعلق بالاقتصاد والإدارة، ولكن أيضًا بالأشكال المختلفة للإيمان. وبجانب إقرار القرآن بالعديد من الأديان مثل اليهودية والمسيحية والصابئية والمجوسية، فإن المسلمين قد اختلطوا، فى الأراضى التى غزوها، بمجتمعات مختلفة من المسيحيين واليهود والهندوس والزرادشتيين. ولا يلزم المرء إلا النظر إلى هذا العدد الكبير من الطوائف والملل المختلفة التى وُجدت، أولًا فى شبه الجزيرة العربية وبعد ذلك فى إيران والعراق وسوريا ومصر وكذلك الهند.

وفى بدايات تأسيس العرب لإمبراطوريتهم، فإنهم قد سلكوا مسلك الغزاة بشكل أكبر من مسلك المسلمين التبشيريين. لقد قاموا بتبنى الإنجازات الحضارية والأفكار الدينية وقاموا بتطويرها إلى التقاليد الحضارية الإسلامية المتعددة التى نعرفها اليوم. ومنذ ذلك الوقت وحتى الوقت الحاضر فإننا قد حظينا بأشكال وتجليات لا حصر لها من الإسلام.

إن هذه التباينات العظيمة فى أشكال الإسلام تعود بشكل كبير إلى التاريخ ما قبل الإسلامى الخاص بكل منطقة. لقد سمحت الثقافات المحلية للإسلام بأن يتطور، فى عديد من المناطق إلى ما نجده اليوم أمامنا. إننا لا يمكن أن نتخيل الإسلام بدون التراث الحضارى للهند وإيران وإندونيسيا وكذلك الحضارة اليونانية.

لم يمتد الإسلام من شبه الجزيرة العربية، ببساطة، لينتشر ويهيمن على هذه الأراضى. فهذا هو تصور الأصوليين؛ الذين يجادلون لصالح الاعتقاد المبنى على أن كل شىء يتعلق بروح الإسلام وثقافته يمكن أن يوجد فى هذه السنوات المبكرة، وفى النص المؤسِّس.

وفى الواقع، دخل الإسلام فى علاقة مع ثقافات العالم تقوم على التبادل المشترك، وما زلنا، وحتى يومنا هذا، نرى هذه العلاقة وهى تتجلى أمامنا على نحو واضح حينما ننظر إلى الأشكال الواقعية/ المادية للإسلام الذى يُمارس فى الحياة اليومية فى كل العالم. هنا، يمكننا أن ندرك تنوعه وديناميكيته الفعلية.

وفيما يتعلق بهذه الظاهرة التاريخية التى نبعت من التأثيرات الثقافية المتبادلة، يجب علينا أن نفرق/ نميز بين القرآن كمعطى ثابت، وبين الإسلام. ومن خلال هذا التمييز، فإننا سندرك أن الإسلام من صنيع الإنسان ويستوى فى ذلك مع كل دين. وربما يبدو من قبيل التناقض، وبالتحديد، حينما أصبح الفهم التقليدى والمعيارى/ القياسى يُميز بين «الإسلام»، «الدين النقى» كما كان، وبين «المسلم». وبالرغم من ذلك، فإن الدين يُشكله الناس، وكون الدين من صنيعة الإنسان لا يعنى أننا نقلل من أبعاده الميتافيزيقية والمتعالية. ليست هناك حاجة لإنكار المصدر المقدس للنصوص.

إن فكرة النبوة تعنى أن اللّه يتحدث إلى إنسان/ وكيل؛ أن اللّه يخاطب الإنسانية من خلال أشخاص اصطفاهم وأوحى لهم من خلال اللغة البشرية. ويسعى البشر لفك/ فهم وحفظ وتطبيق هذه الرسالة خلال عمرهم الزمنى المحدود، على قدر استطاعتهم. وتتبنى المدارس اللاهوتية المختلفة وجهات نظر متعددة وتسعى لعرضها؛ كل مدرسة بطريقتها الخاصة. ويجعلنا هذا الأمر نفهم أن تاريخ الإسلام الذى نتحدث عنه اليوم، بدون تردد، لم يكن فى وقت من الأوقات فهمًا محددًا وصحيحًا ثم حدث له أن فسد فى وقت لاحق. وعندما ينظر المرء إلى إسلام القرون السابقة، فإنه يلحظ كيف كان الإسلام حركيًّا/ ديناميكيًّا. لقد استمر الإسلام فى تغيير وتطوير عديد التأويلات وتأسيس التقاليد اللاهوتية، وكذلك ملاحظة الطقوس والممارسات المختلفة. وفى تاريخ الإسلام الذى تطور خلال الحقبة الزمنية المحددة ما بين القرن 7 والقرن 14، فإن كل المعرفة التى تكونت فى العالم قد اندمجت وتم استيعابها/ احتواؤها فى مجمل الثقافة الإسلامية.

إن التاريخ هو الساحة التى يجب أن يُدرس فيها الدين، وذلك لأنه ليست النصوص وحدها هى المحددة لاتجاه تطور أى دين. إن النص يمكن تأويله بطرق عديدة لكى يكون قادرًا على إجابة الأسئلة التى يثيرها المجتمع فى الحياة العملية.

يمكن لأى شخص أن يفسر نصًّا وأن يقدم تأويلًا وتأويلًا آخر لهذا النص، وهذا هو السبب وراء تميز لغة النصوص؛ إن تميزها يكمن فى كونها محملة باحتمالات عديدة للمعانى.

إن ما أحاول قوله هو أنه لا يمكن لنا أن نجد معنى الدين فى النص، وإنما سنجده فى التفاعل الحادث بين النص وحركة التاريخ أو المعالجة التاريخية للنص، ومن خلال التفاعل بين المؤمنين/ المجتمعات وبين نصوصهم المقدسة، وبالطبع فإن هذا لا يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يتحدث عن الدين بشكل معيارى، ولكن هذا المسار المعيارى محدد تاريخيًّا، وبالتالى، فهو قابل للتغيير؛ إنه معيارى طبقًا لأنموذج البيئة الاجتماعية المحددة؛ بحيث يصبح أى تغير فى الأنموذج مؤديًا لتغير فى المعيارية.

القرآن والتاريخ: التأويلات المنفتحة

على الصفحتين التاليتين اسم الجلالة مستخرج من «مجموعة أحاديث نبوية وابتهالات»، أنهى نسخها الخطاط المغربى القدير «القندوسى»، 1828 م

مولانا
جل جلاله و ع
و عمنا فضل
ورحمته ووه

الحمد لله الذي حمد نفسه بجميع المحامد وسمى نفسه الرحمان الرحيم



لقد قمت بتطوير منهج تاريخى محدد لفهم الإسلام وتأويلِ القرآن، إنه منهج تاريخى من شأنه أن يُمكننا من إدراك جوهر الإسلام والذى يعتبر شيئًا متأصلًا فيه من خلال اعتقادات ومبادئ معينة. ومع ذلك، فإنه يجب علىَّ أن أؤكد أن هذا هو فهمى للإسلام، وهو فهم تكون وتشكل فى زمن محدد، وفى ظل ظروف محددة، وبالتالى فإنه ليس فهمًا مطلقًا أو من شأنه أن يستمر للأبد. إنه فهم يحتاج إلى مزيد من التأويل وإعادة التأويل؛ وبالتالى فإنه يجب أن يكون منفتحًا، مرارًا وتكرارًا؛ إنه ليس فهمًا منغلقًا ولا مطلقًا؛ وإلا فإننى، وببساطة، سأخلق دوجما أخرى.

اعتقادى هو أننا نحتاج إلى قراءة مستفيضة تاريخيًّا للقرآن. إن هذه القراءة لا تهتم فقط بفهم الدين الإسلامى كظاهرة تاريخية ولكنها، أيضًا، تهتم بفهم القرآن نفسه كما تموضع فى سياقه التاريخى من خلال زرعه فى هذا السياق. إن هذا الأمر لا يعنى وجود بعض الآيات القرآنية التى تمتلك لغة تفسر نفسها بنفسها، ودائمة، وبعض الآيات الأخرى التى تعتبر مقيدة بوقت معين. لا، إن القرآن فى مجمله له بعد تاريخى من المهم إدراكه للفهم.

وبدون وجود فهم للقرآن، ككل، باعتباره ظاهرة تاريخية، فإن المرء لن يستطيع أن يميز تمييزًا محسوسًا بين أجزاء القرآن التى لا تزال تمتلك نفس المعنى الحرفى حتى يومنا هذا، وبين أجزاء القرآن التى اكتسبت تأويلًا مجازيًّا ورمزيًّا من خلال السياق الثقافى المتطور وبين الأجزاء المحددة أو المُقيدَة بموقفٍ تاريخى محدد. إن هذا الأمر ليس فقط مجردَ شرط أولى لفهم صحيح/ لائق للقرآن ولكنه أيضًا من أجل فهم أى نص مكتوب بشكل عام. إن فهم القرآن يساعدنا على الانتقال من أسلوب التعبير وصياغة الكلمات إلى جوهر الرسالة الذى لا يزال ملائمًا لعصرنا الحالى. إن هذه هى المهمة المشتركة للتأويل النقدى الفيلولوجى، والنقاش اللاهوتى. ومع ذلك فإنه لا بد لنا أن نبدأ بالحقائق الإمبريقية المُسلم بها.

أعلن محمد للمرة الأولى، فى عام 610، أن المقدس/ الإلهى قد تواصل معه بينما كان يتأمل فى غار حراء خارج مكة، وأنه قد تلقى رسالة من اللّه وتم تكليفه بنشر هذه الرسالة فى مجتمعه. ولو لم نقم بتوضيح الخلفية التاريخية، فلا بد أنه سيبدو من المحير حقًّا سبب ظهور نبى عند العرب فى ذلك الوقت. بالتأكيد هناك تفسيرات لاهوتية. يُقال غالبًا إن الوُحِى- جمع وحى- السابقة على الإسلام قد تم تحريفها، وأُرسل محمد برسالة جديدة لا شائبة فيها. سيُجيب علماء اللاهوت بهذه الإجابة، ولكن هذه الإجابة لا تمثل تفسيرًا كافيًا من الناحية التاريخية. وباستقلال تام عن إيمان المرء بالتفاصيل، أيًّا كانت، فإن الخلفية التاريخية تفسر سبب تأسس الإسلام فى هذا الوقت وهذه المنطقة. لقد وفر الإسلام إجابة لأسئلة مُلحة طرحها العرب بخصوص القضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية. أحب أن أنوه أنه، وفى ذلك الوقت، لم تكن هذه المجالات سالفة الذكر منفصلة عن بعضها البعض؛ لقد كانت القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من جهة، لا تنفصل عن القضايا الدينية من جهة أخرى. لقد وفرت الحصيلة اللغوية الدينية فهمًا وتفسيرًا لكل شىء تقريبًا.

> لقد قمت بتطوير منهج تاريخى محدد لفهم الإسلام وتأويل القرآن، إنه منهج تاريخى من شأنه أن يُمكِّننا من إدراك جوهر الإسلام والذى يعتبر شيئًا متأصلًا فيه من خلال اعتقادات ومبادئ معينة

محمد والقرآن

ماذا كان يفعل محمد فى غار حراء عندما تواصل لأول مرة مع المقدس/ الإلهى؟ ما نوع

التأمل الذى انخرط فيه؟ هل كان منتميًا إلى طائفة دينية ما؟

يرفض أغلب المسلمين الفكرة القائلة بأن محمدًا انتمى إلى طائفة دينية محددة. ويفترضون، ببساطة، أن محمدًا لم يكن مرتبطًا بأى نوع من أنواع الممارسة الدينية. وعلاوة على ذلك، فإن كُتاب السيرة النبوية المحمدية يحاولون التأكيد على مهمة محمد النبوية، غالبًا، من خلال رسم صورة له باعتباره قد عزل نفسه عن مجتمعه، ولكن يظل هذا الأمر غير قابل للتصديق.

لو أن محمدًا كان معروفًا فى مجتمعه كشخص ذى كفاءة وموهبة، فإننا لا يمكن أن نتخيل أن مثل هذا الشخص سيكون منعزلًا عن كل النشاطات المجتمعية. كما نعلم أن سيدة الأعمال، الأرملة خديجة، التى أصبحت بعد ذلك زوجته الأولى، قد قامت بتعيينه كقائد لقافلة بفضل أمانته وموهبته وخبرته.

ومن خلال هذا العمل، سافر إلى سوريا فى أغلب الأوقات. إن زواجه من سيدة أعمال غنية يوضح أنه قد أظهر صفات محددة كرجل وكرفيق فى إدارة الأعمال. يجب علينا أن نفهم محمد باعتباره شخصًا نشطًا فى مجتمعه قبل أن يوحى إليه. ومهما بدا الأمر، فإن الذهاب إلى جبل بغرض القيام بممارسات تأملية لهو من قبيل الممارسة الدينية، وهى ممارسة تنبع من تقليد معين. ونحن نعلم من الرهبان أنهم ينشدون الأماكن البعيدة. لم يتم بناء الأديرة فى وسط المدن أو القرى، ولكن على امتداد الطرق أو على قمم الجبال. وبالتالى اتبع محمد ممارسة كانت معروفة فى شبه الجزيرة العربية وما حولها، وهى ممارسة انتشرت من خلال تقاليد دينية معينة. لا أريد أن أدعى أن محمدًا كان مسيحيًّا أو يهوديًّا؛ ومع ذلك فلا بد أنه قد امتلك نزوعًا دينيًّا محددًا، وتوجهًا ما، ومعرفة محددة بتقليد معين، أدت به إلى أن يمارس أشكالًا دينية محددة، مثل التأمل/ التفكر فى الجبل.

وبالرغم من ذلك، يبدو أنه لم يكن مستعدًّا لما حدث له بعد ذلك. فى هذا اليوم، رأى محمد مَلَك اللّه فى السماء فشعر محمد حينها بالخوف. وحينما بدأ هذا المَلَك بالتواصل معه، لم يعرف محمد ماذا كان يحدث على وجه التحديد. لقد خشى أن يكون الشيطان قد مسه على نحو قاهر يعجزه عن رده. وعندما عاد إلى منزله عند خديجة، كان يرتعد من الخوف وحاولت خديجة أن تهدئ من روعه. ولكى تخفف عنه هذا التوتر أخذته إلى الكاهن المسيحى (ورقة بن نوفل)، ابن عمها، فأخبره محمد بالتجربة التى مر بها. وقال له ورقة بن نوفل:

«يا بنى، إن هذا هو الروح القدس، ليتنى أكون حيًّا؛ لأدعمك عندما يُخرجك قومك من مكة». وسأله محمد: «أوَمُخرجيَّ هم؟»، فأجابه ورقة بن نوفل: «نعم؛ لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودى (أى: تمت معاداته)». هذا هو ما أخبرت به خديجة زوجة محمد وحبيبته.



إن هذه القراءة لا تهتم فقط بفهم الدين الإسلامى كظاهرة تاريخية ولكنها، أيضًا، تهتم بفهم القرآن نفسه كما تموضع فى سياقه التاريخى من خلال زرعه فى هذا السياق

لقد مثل الروح أو المَلَك الذى أفزع محمدًا، بالإضافة إلى نقاشات محمد مع خديجة وابن عمها، بداية ظهور محمد كنبى. فى هذه البداية لا يسع المرء إلا إدراك عملية تفاعل تستمر بين الرسالة المقدسة/ الإلهية والتلقى الإنسانى لهذه الرسالة.

وعندما ننظر إلى محمد، باعتباره المتلقى الأول لهذه الرسالة، فإننا نرى أنه لم يتلق الرسالة بطريقة هادئة ورصينة. إنه لم يكن مستعدًّا، بأى حال من الأحوال، لإدراك أن ما حدث له كان مرتبطًا برسالة مقدسة/ إلهية. لقد كان ممتلئًا بالخوف والشك. ولقد سعى وراء النصيحة والتحقق من صدق التجربة التى مر بها من الآخرين، وبالتالى احتاج إلى أناس يطمئنونه ويقولون له: «يا ولدى، كل شىء سيسير على ما يرام.. لقد مر رسل من

قبلك بمثل ما مررت به. لا تخف- بالرغم من أنه سيتم اضطهادك». لم يكن المقدس، إذن، هو الوحيد الذى يتحدث هنا، يجب التثبت من هذه الرسالة من خلال البشر، فى هذه اللحظة الأولى التى مثلت نزول الوحى على محمد.

وفى تقديرى، فإن هذا أمر لا يرغب كثير من المسلمين فى سماعه. إنهم ينزعجون ويصابون بخوف من أن توضع أصالة النبى والقرآن فى محل الشك أو التساؤل، هذه هى الحقائق التاريخية التى تخبرنا بها المصادر الإسلامية- ونحن لا نتحدث عن المصادر الرومانية أو أى مصادر أخرى.

إن الحقيقة بأن محمدًا قد سعى للتثبت من أناس آخرين، وبالتحديد من كاهن عربى مسيحى، لا يختزل من أصالته أو أصالة وحيه، بل العكس من ذلك. وفى هذه القصص التى تتحدث عن خوف محمد واصطحاب زوجته له، لابن عمها، فإننى أرى أننا نتعامل مع شخص جاد جدًّا وذى ضمير حى؛ شخص لا يقبل المُسلّمات ولكنه يتساءل دائمًا ويحاول أن يغوص أكثر فى عمق الأمور وأن ينظر بعمق. إنه لا يريد أن يتجنب سؤال: كيف يمكن أن يحدث ذلك؟ وبالمناسبة، فإن هذا يمكن أن يسوق لنا مثالًا على العقلية النقدية التى امتلكها محمد.



اسم الجلالة مطرز بالحرير على الجلد بداخل نص كله أحاديث نبوية ودعوات لـ «القندوسى»، أواخر القرن التاسع عشر

التواصل بين المقدس/ الإلهى والإنسان

إن هذه العملية- عملية التواصل بين المقدس/ الإلهى والمتلقى الأول «محمد» - كانت تتطلب تأكيدًا بشريًّا من أناس بعينهم، وهو الأمر الذى ميز فترة الوحى القرآنى بالكامل (612–632)؛ إن هذا التواصل المتبادل «التفاعلى» يمثل العملية التى شكلت القرآن. من الواضح أن القرآن لم يُمنح لمحمد فى شكل كتاب كامل، ولكن الوحى نتج عن حوار معقد بطريقة جدلية ومن خلال التنقل من موضوع لآخر.

إن كلمة (جدلى) قد تثير بعض الدهشة فى هذا السياق، ومع ذلك فإن هذا الجانب يمكن أن يوجد فى المصادر الإسلامية وفى القرآن. إن أول لقاء لمحمد لم يكن مع اللّه، بل كان مع المَلَك. وفى هذا اللقاء تم تقديم الوحى بصورة شخصية وحميمية باعتباره وحى رب محمد. وفى الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، تم تأسيس هذه العلاقة الحميمية شديدة القرب، بين محمد واللّه بواسطة المَلَك. وبعد ذلك تم تقديم اللّه باعتباره الخالق، الذى خلق الإنسان (من علق). وهو الذى علم الإنسان ما لم يعلم. إن المسار الأول للوحى لا يتناول محمدًا كرسول؛ فلا توجد رسالة هنا لكى يتم نقلها للآخرين، إن محمدًا هنا يخاطبه اللّه باعتباره شخصًا مقربًا ومميزًا.

فى اللقاء الثانى تم تكليف محمد برسالة يحذر من خلالها الناس من عقاب اللّه فى الحياة الآخرة كما يدعوهم إلى طريق الحق. «يَا أَيهَا الْمُدثِرُ. قُمْ فَأَنذِرْ» إن هذا التكليف يوجد فى الآيات العشر الأولى من سورة المدثر. وهذه الآيات تحتوى على تحذير من يوم القيامة؛ وأنه قد حان وقت التوبة. هذه الرسالة المركزية. هنا تظهر الصفة الجدلية للقرآن: إن الشخص المقرب جدًّا ووثيق الصلة بالإلهى/ المقدس قد تم اختياره لينبه أهله لضرورة التوكل على رب الكون وأن يعبدوا اللّه الواحد. وبالرغم من أن التكليف ليس صريحًا، فإن مهمة الإنذار هذه تشير ضمنًا إلى أن المجتمع فى حاجة إلى إصلاح. ويمكن لأى إنسان أن ينتقل من الرسالة الأولى إلى الثانية ومن ثم إلى الوحى التالى. وقد استمرت عملية الوحى هذه لمدة 23 سنة حتى وفاة محمد. لم يُرسل القرآن مرة واحدة أو فى جلسات قليلة، ولكنه أُرسل، غالبًا، على هيئة رسائل قصيرة، وأحيانًا أكثر طولًا. لقد كانت عملية اتصال متتالية مستمرة وكانت تتم كما يلى: لقد تفاعل محمد مع التواصل الأول بطريقة محددة والتى تتم مخاطبتها فى التواصل الثانى كما شرحنا منذ قليل. وبعد الرسالة الثانية أعلن محمد مهمته لأهل مكة، ولقد كان هناك ردود فعل مختلفة، يخاطبها التواصل الثالث.. وهكذا وهكذا.

إن هذه العملية الاتصالية تحتوى على كل العناصر الممكنة للتواصل: الجدل، النقاش، الإقناع، التحدى، والحوار- وهو حوار تركز بشكل حصرى، غالبًا، على عدد صغير من الجمهور، وفى أحيان أخرى على عدد أكبر قليلًا.

إن الجانب المتعلق بعملية التواصل والذى يأتى فى المقدمة يعتمد على الجمهور والتفاعل مع الوُحِى السابقة وموقف محمد ومجتمعه. إن هذه العملية من التواصل أو الاتصال الوحيِّ، تتضح بشكل جلى فى القرآن. ولذلك، يجب التحدث عن عملية حوار أو عن شكل معقد

من الاتصال أو التواصل بين المقدس/ الإلهى والبشر.

وبعد وفاة محمد، شعر المسلمون الأوائل بالحاجة لجمع هذه المسارات أو السياقات معًا فى كتاب واحد؛ أى الحاجة إلى كتابة التواصل الشفهى بغرض حفظه. وقاموا بتنظيم هذه المسارات وترتيبها فى سور دون أخذ الترتيب الزمنى الأصلى للنزول فى الاعتبار. إن ترتيب المصحف الحالى يقدم هذه السور مرتبة من حيث الطول؛ توضع السور الأطول فى المقدمة وتأتى بعدها السور الأقصر، برغم أنه من المعروف، على العموم، أن السور الأقصر أتت فى مرحلة زمنية مبكرة عن السور الأطول. إن أغلب السور القصيرة يمكن تحديدها بأنها قد نزلت فى مكة والأطول فى المدينة. والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هى السورة الافتتاحية القصيرة التى وضعت فى بداية المصحف بحيث تتطابق مع اسمها (الفاتحة).

فى المصحف الحديث المطبوع، والمعروف باسم «مصحف القاهرة»، توجد إشارات تحدد إذا ما كانت السورة مكية أو مدنية، بالإضافة إلى تحديد أجزاء السور الموجودة فى السور المدنية والتى تنتمى للحقبة المكية وكذلك تحدد السور المكية التى تنتمى إلى الحقبة المدنية. ولكن يجب على المرء أن يكون حريصًا فى تعامله مع هذه الإشارات؛ لأن بعض الأجزاء التى يقال إنها من مكة قد ثَبت أنها من المدينة والعكس كذلك صحيح.

إن السور المكية الآن تصنف فى 3 تصنيفات من حيث الحقبة الزمنية، كَسور مكية «مبكرة ووسطى ومتأخرة»، بفضل الجهود المبذولة بواسطة الباحثين الغربيين الذين توصلوا إلى التمييزات الفيلولوجية، وقارنوا بين المصادر والأدلة الأخرى. وبالنسبة لأغلب الأكاديميين المسلمين، فإن الاهتمام الرئيسى ينصب على الفوارق ما بين الفقرات المكية والفقرات المدنية والتى يمكن التمييز بينها بسهولة فى بعض الأحيان وبشكل متعثر فى أحيان أخرى. إن هذه هى القضية التى تمت معالجتها فى المصادر التفسيرية الكلاسيكية وفى سيرة النبى والأحاديث. إن إعادة تأسيس/ بناء الترتيب الزمنى الدقيق لكل السور أمر يقترب من الاستحالة.

والتمييز بين القرآن المكى والمدنى هام للغاية لكى نصل إلى أوامر ووصايا القرآن النهائية المتعلقة بالقضايا التشريعية حيث يسود الاعتقاد بأن بعض الأحكام التشريعية المبكرة قد تم استبدالها بأحكام تشريعية لاحقة فى المدينة؛ وهذا يتم طبقًا لعملية النسخ. بل إن معرفة ما أتى أولًا ثم ما تلاه فى الوحى المكى أو المدنى، لهو أمر أكثر أهمية. إن هذه العملية، ككل، من حيث الجمع والترتيب أدت إلى نتيجة صار القرآن الذى بين أيدينا الآن، فى المصحف، على إثرها، لا يعكس العملية الديناميكية التى جاء بها للوجود من خلال أشكال متعددة من التواصل.

محمد: المتلقى الأول

يُعتقد أن السنة التى وُلد فيها محمد هى 570 بعد الميلاد؛ وبالرغم من ذلك، يمكن أن يكون ميلاده قد حدث بعد هذا العام بعدة سنوات. تُوفى والده قبل أن يولد وماتت أمه عندما كان فى السادسة من عمره. ومنذ ذلك الوقت، عاش مع جده ثم مع عمه أبى طالب. تنتمى عائلته إلى قبيلة قريش وهى تمثل العصبة ذات النفوذ الأكبر والأكثر ثراءً فى الحجاز فى ذلك الوقت. ولقد تواجد فى قريش عشائر/ عائلات ثرية وكذلك عشائر/ عائلات أقل ثراءً، ويبدو أنه وبرغم أن جد محمد كان زعيمًا فى قريش، إلا أن محمدًا كان ينتمى إلى عائلة فقيرة.



لـ «القندوسى»، 1850 م

ويمكننا أن نرى حديث القرآن عن اليتامى ومشاكلهم. ويتم الإشارة إلى محنة محمد كيتيم وكطفل فى حاجة إلى عائلة فى سورة الضحى.

ونعرف من التراث أن الشخص الذى سيصبح بعد ذلك النبى كان محترمًا واجتماعيًّا ومنفتحًا- وهذه الصفات ضرورية فى أى نبى. إن النبى الذى يريد أن يصل إلى معاصريه يلزمه امتلاك علاقات جيدة معهم. كذلك يجب أن يتحلى بالقدرة على التواصل وأن يمتلك القدرة على الإقناع. وقد عُرف محمد، من خلال معاصريه بصفة مثل صفة الأمين والتى تُظهِر موهبته الاجتماعية والتواصلية. كيف كان سيتأتى له أن يكسب ثقة خديجة، بل وأكثر من ذلك؛ تعاطفها وحبها، بدون هذه الصفات والمؤهلات الشخصية؟ وفى الخامسة والعشرين

من عمره، تزوج سيدة الأعمال الثرية والتى تكبره بقدر ملحوظ، وهى السيدة التى كان يعمل عندها كقائد لقافلتها التجارية. لقد منحه هذا الزواج دعمًا إضافيًّا، وعلى المستوى المالى كذلك.

ربما كان التحرر النسبى من القلق على المستوى المادى هو الذى مَكن محمدًا من أن يحصل على وقت يكرس فيه نفسه للتأمل الهادئ. لم يعد يحتاج للقلق بخصوص ما سيتعامل معه فى المستقبل. بالإضافة إلى الدعم الشخصى الذى منحته له خديجة من خلال تشجيعه لاستغلال الفرصة لكى ينخرط أكثر فى العالم الروحانى.

وعندما يخبر معاصرو محمد عن شخصيته الحالمة والمحبة للخير فى تعامله مع الآخرين، فإن العديد من الناس اليوم يرون أن هذه الشخصية لا تتوافق مع حقيقة كون محمد قائدًا سياسيًّا، وفى حالات عديدة، قائدًا عسكريًّا. حتى وإن تحلى شخص ما بصفة الطيبة وحب الخير للآخرين، فإنه عندما يتولى القيادة سعيًا وراء حياة نزيهة، يلزمه إصدار أحكام وقرارات، وفى بعض الأحيان، ضد مصالح أناس آخرين. ومن خلال محاولة تسعى لفهم شخصية محمد، فإننا يجب أن نأخذ تطوره بعين الاعتبار. فى الفترة التى تحددت بالوحى المبكر فى مكة، نجد أن حياة محمد كانت محددة بالبحث الروحى والتأمل. وبعد ذلك، كقائد للمجتمع فى المدينة، كان يقع على عاتقه تنفيذ مسئوليات عملية للحد الذى لم يوفر له وقتًا لكى يجمع كل النصوص الموحاة.

لا يجب علينا، بأى حال من الأحوال، أن نرسم تصورًا لمحمد باعتباره شخصية غير قابلة للتغيير. لا يوجد شخص يحتفظ بنفس الشخصية ولا يتطور أبدًا وبالأخص عندما تتغير ظروف حياته ومهمته بهذه الدرجة الحادة. ومع ذلك، فلا يجب علينا أن نبالغ فى هذه الصفات التى يفترض أن تكون متناقضة. ويمكننا القول بأنه حين أصبح رجل أعمال، فإنه قد كان صاحب تفكير عملى وعضوًا ناجحًا فى المجتمع بمكة بالفعل. وبالرغم من ذلك، فإنه لم يتخل عن طبيعته التأملية. وبالإضافة إلى الوُحِى السابقة، فإننا نمتلك روايات وشهادات لمن عاصروه وشهدوا هذا الأمر فى كل مراحل حياته.

إن الإحساس الدينى العميق عند محمد، بالإضافة إلى مهاراته الاجتماعية والسياسية المميزة، كل ذلك يتجلى فى الأحداث التى صاحبت الهجرة، وهى هجرة المجتمع المسلم من مكة إلى المدينة لمسافة 300ميل فى اتجاه الشمال. وأثناء تواجده فى مكة، لم يدرك محمد مهمته باعتبارها الدعوة إلى دين جديد. ويرد، فى أكثر من مكان فى القرآن، أنه كان يجب على محمد أن يقدم للعرب نفس الرسالة التى تم تقديمها من قبل للمسيحيين واليهود. وفى سورة يونس من القرآن، يقلل القرآن من شك محمد فى مهمته من خلال حثه على أن يسأل اليهود والمسيحيين:

«فَإِن كُنتَ فِي شَكٍ مما أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَق مِن ربكَ فَلَا تَكُونَن مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (94).

> **... هنا، ندعوكم إلى أن ننظر للشخصيات الدينية على ضوء خلفياتها التاريخية، وعلى ضوء احتياجاتها فى زمنها، والحكم عليها وفق السائد فى زمانها وليس وفق السائد فى حاضرنا**

كانت مهمة محمد فى هذه السنوات فى مكة تتمثل فى أن يكون مُنذرًا. ومن المعلوم الآن أن مشركى مكة لم يتلقوا الرسالة بصدر رحب. تعرض المجتمع المسلم للاضطهاد والكثير من العداء حتى أصبح بقاؤهم على قيد الحياة أمرًا مُهددًا.

فى البداية، اقترح محمد أن يذهب المسلمون إلى الحبشة باعتبارها مكانًا يوفر لأتباعه أمانًا أكثر. فر بعض المسلمين إلى الحبشة المسيحية، وعادوا بعد ذلك إلى مكة أو المدينة عندما زال الخطر. انخرط محمد فى مناقشات مع القبائل

الأخرى التى أتت إلى مكة للتجارة فى موسم الحج بالنيابة عن الآخرين وعن عائلته. ولقد كُللت مساعى محمد فى النهاية بالنجاح مع وفد المدينة الذى، وبشكل مدهش، لم يوجه أعضاؤه الدعوة لمحمد، بشكل أساسى، على أسس دينية ولكنهم استجلبوه كوسيط للصلح بين القبائل المتنافسة والمتصارعة بخصوص من يسيطر فيهم على المدينة، وهو الصراع الذى أدى إلى حدوث فرقة كبيرة بين سكان المدينة. إن مجيء محمد للمدينة فى عام 622، ليتولى هذه المهمة يدل على أنه، فى ذلك الوقت فى المدينة، قد ذاع صيته كقائد ووسيط للصلح. وبالتالى استمر دور محمد كقائد سياسى فى النمو. وقد تمنى أن يدعمه المجتمع اليهودى فى المدينة على الأساس المشترك بينهما؛ ألا وهى فكرة التوحيد. ومع ذلك فإن هذا الدعم لم يكن جاهزًا ولم يكن وشيكًا كذلك. ونجد أن العديد من المواقف فى القرآن تدل على حدوث انفصال بين مجتمع محمد والقبائل اليهودية، ولكن، حدث كل ذلك بعد سنتين من الهجرة.

إذا نظرنا للكيفية التى يجب أن يتصرف وفقًا لها أى نبى، من وجهة النظر اللاهوتية المسيحية، وقمنا بتطبيقها على محمد، فإن هذا الأمر يُعد ظلمًا لمحمد. أولاً، لأن موقف محمد يمكن أن يُقارَن بموقف موسى ولكن، فى الواقع، تُعد كل هذه المقاربات دليلًا على المقاربة اللا– تاريخية. كان يجب على كل نبى أن يساير مهامه المحددة فى حياته، وفقًا لظروفه. لم يخسر محمد صفاته الإنسانية وهو يسعى لإنجاز مهامه، كما أنه لم يفسد. من المهم جدًا التأكيد على هذه النقطة، لأن شخصية محمد فى الغرب قد أصبحت سببًا فى تولد خطاب نقدى شديد، وفى أحيان أخرى خطاب كراهية، ودائمًا يتم قياس الأمر وفق المعيار اللاهوتى المسيحى. لم يكن محمد مجرد شخصية ذات قيمة روحية عالية؛ لقد أظهر كذلك مقدرة سياسية بالإضافة إلى كفاءة عسكرية فى قيادته. إن كل هذه الملامح تنتمى إلى رؤية كاملة لشخصيته ككل. عندما يستخدم أى إنسان أى معيار حديث، وبالتحديد من خلال الرؤية المسيحية للكيفية التى يجب أن يكون عليها النبى، فى الحكم على محمد، فإن هذا يعتبر من قبيل الظلم. وعندما يتم انتقاد الحقيقة القائلة بأنه كان يمتلك رغبات وطموحات دنيوية، وأنه سار وراء اهتمامات مادية وقاتل من أجل أن يحيا مجتمعه، فإننا نخطئ فى الحكم المتعلق بالسياق التاريخى لهذا النبى بالتحديد. وبناءً على كل ما عرفناه عن محمد، يمكننا القول بأنه كان جادًّا وذا ضمير حى فى كل أفعاله. ومن الطبيعى أن يتم التشكيك دائمًا فى صحة بعض القرارات بأثر رجعى. هنا، ندعوكم إلى أن ننظر للشخصيات الدينية على ضوء خلفياتها التاريخية، وعلى ضوء احتياجاتها فى زمنه، والحكم عليها وفق السائد فى زمانها وليس وفق السائد فى حاضرنا. إن هذا الأمر لا يتعلق بتعاملات محمد السياسية فقط، وإنما يمتد إلى حياته الشخصية كزوج وأب. غالبًا يتم توجيه اللوم لمحمد لزواجه من عديد من الزوجات بعد موت خديجة ويُلام أيضًا على أن إحداهن- عائشة- كانت تبلغ من العمر تسع سنوات وقت زواجه منها. ووفق وعينا الحديث، فإن هذا الأمر يبدو فى غاية السوء والقسوة، ومع ذلك، لم يفكر أحد فى هذا الأمر، آنذاك، على أنه أمر مروع. يجب علينا أن نرى ما أصبحت عليه هذه المرأة صغيرة السن بعد ذلك. لقد كانت واحدة من أهم الشخصيات فى مرحلة الإسلام المبكر، كما تم اعتبارها واحدة من السلطات فى المجتمع المسلم الناشئ بعد وفاة محمد. يجب علينا أن ننتبه جيدًا للمعرفة التى اكتسبتها عائشة، ليس فقط فى الأمور الدينية، ولكن أيضًا فى الأمور السياسية. لا يساورنا الشعور بأن زواج عائشة من محمد قد أوقف تطورها، بل العكس هو ما حدث. ليس الهدف هنا هو الدفاع عن محمد ولكن الهدف يتمثل فى أن نفهمه. إن كل شيء يمكن أن يعتبر غير تاريخى طالما يتم الحكم وفقًا للمعيار الشخصى للمرء. على كل من يرغب فى معرفة طبيعة الشخصية المحمدية أن ينظر إلى ما حدث فى ذلك الوقت.

محمد فى القرآن

إن المطالبة بإنتاج فهم وفق السياق التاريخى لا يتم توجيهها، فقط، للمسلمين الذين يملكون أحكامًا مسبقة، ولكن أيضًا تُوجه إلى المسلمين الذين يبدو وكأنهم قد نسوا كل شيء. إن محمدًا بشر! والقرآن نفسه يؤكد على هذه الحقيقة مرارًا وتكرارًا، ويوضح أن محمدًا قد ارتكب أخطاء. وترد فى القرآن، تعليقات نقدية شديدة القوة بخصوص بعض التصرفات التى صدرت عن محمد. وعلى سبيل المثال عندما أتاه رجل أعمى يسأله النصيحة، كان محمد مشغولًا بتكريس انتباهه لقادة القبائل الذين حاول أن يحصل على دعمهم، ولم ينتبه إلى هذا الرجل الأعمى. يتخذ القرآن منحى نقديًّا ويلومه بشكل صريح، لأنه تجاهل هذا الرجل، وهو الأمر الذى ورد فى سورة عبس حيث تتم مخاطبة محمد بصيغة الغائب، وهو نوع من أنواع التجاهل الذى يستخدمه اللّه فى الخطاب ليوضح لمحمد كيف يشعر المرء حين يتم تجاهله. عندما يتحدث شخص مع شخص

آخر مباشرة، فإن الشخص الأول ينظر إلى وجه الشخص الثانى ويخاطبه. هنا يختار القرآن أن يستخدم صيغة الغائب فى مخاطبة محمد، والذى تتم مخاطبة إمكانية وقوعه فى الخطأ بحكم بشريته، فى القرآن. لم يكن محمد خاليًا من الأخطاء. عندما نقرأ القرآن بهذه المعرفة، فإن ذلك لا يتم لتبرير تصرفات محمد ولكن يتم ذلك لنفهمه. ويتعين على كل شخص أن يفهم ذلك. يجب على المسلمين أن يدركوا أن عظمة محمد لا ترتبط بالزعم بعدم ارتكابه أى أخطاء. عندما تخلو شخصية المرء من أية عيوب، فإنه ليس من المستحيل أن يكون إنسانًا صالحًا. فقط يكون الإنسان صالحًا إذا توفرت له إمكانية الوقوع فى الخطأ.

وبطبيعة الحال، يقر القرآن بطبيعة محمد البشرية ويلومه فى بعض الأوقات لشعوره بالحرج من ذلك ويحثه القرآن على أن يتصرف كإنسان. وعلى سبيل المثال، عندما شعر محمد بانجذاب عاطفى تجاه زينب، زوجة زيد، الابن الذى تبناه محمد، نجد أن القرآن قد حثه على التعبير عن مشاعره؛ بل حثه على أن يتزوجها بعد أن طلقها زيد. لقد كانت زينب من أقارب محمد المقربين والتى طلب يدها لابنه زيد بعد أن تبناه، وقد كان زيد عبدًا وتم عتقه. لم تكن زينب سعيدة لأنها قد تمنت أن يتزوجها محمد وتمنت عائلتها نفس الأمر. لم ينجح الزواج بين زيد وزينب فطلب زيد الطلاق. لم يكن يسمح القانون التقليدى/ العرفى فى شبه الجزيرة العربية، حتى ذلك الوقت، لأى شخص أن يتزوج زوجة ابنه المطلقة. وفى هذا السياق صرحت الآية رقم (37) فى سورة الأحزاب بهذا النوع من الزواج، وهو ما سمح لمحمد أن يتزوج بزينب.

> **لقد أنشأ الإسلام نوعًا جديدًا من التعايش المجتمعى المشترك، لم تلعب فيه روابط الدم دورًا مركزيًّا، بل كان هناك نمط أرقى من الأخلاقية يتعلق بكونها أساسًا للقيم المجتمعية**

إن هذا المثال يوضح كيفية تواصل القرآن، ولذلك فإننا اليوم لا نجد أنه من السهل قراءة سياقات القرآن بخصوص محمد ومجتمعه أو بخصوص اليهود والمسيحيين فى ذلك الوقت. وفى حالة قوانين الزواج المتعلقة بالأبناء الذين تم تبنيهم وزوجات الأبناء، فإننا لا نفهم على الفور الرسالة بدون الإشارة إلى الأحداث والمواقف فى ذلك الوقت.

مجتمع المؤمنين والحاجة للتشريعات القانونية

تمثل الهجرة بداية العصر الإسلامى، وتعتبر سنة 622 هى السنة الأولى فى التقويم الإسلامى. وفى المدينة تغيرت وظيفة محمد من كونه قائدًا روحيًّا إلى قائد لمجتمع سياسى. ولكى نفهم هاتين المهمتين كما وردتا فى القرآن، لا بد أن نستحضر الموقف السياسى فى شبه الجزيرة العربية فى بداية القرن السابع. يتساءل العديد من قارئى القرآن عن سبب وجود سياقات تتعامل مع الأمور التشريعية والعملية. ويتولد عندهم شعور بأن مثل هذه الأمور غير ملائمة لأن ترد فى نص مقدس.

إن حالة التوتر/ الارتباك هذه تنبثق من سياق متأثر بالمسيحية. يقارن البعض حياة محمد بحياة عيسى فى حين أنه لا تتشابه أنماط التنظيمات التشريعية والقانونية لكى تصح المقارنة. لا يجب على المرء أن ينسى حقيقة أن السياقات التاريخية لكلتا الشخصيتين تختلف بالكلية. لقد عاش عيسى فى عالم تتسيده الإمبراطورية الرومانية. لقد كان هناك نظام قانونى قائم بالفعل بالإضافة لوجود قوة عسكرية قامت بتأمين هذه الإمبراطورية وأقامت القانون كذلك. وعاش اليهود تحت راية الاحتلال الرومانى، ولكن فى سياق استقلال محدد وأمان تشريعى.

وفى شبه الجزيرة العربية، فى بدايات القرن السابع، لم يكن هناك دولة ولا نظام قانونى ولكن كان هناك ما يعرف بالأخلاقيات القَبَلية. تطلبت هذه الأخلاقيات القبلية الطاعة التامة والمطلقة للقبيلة وكان الطرد هو مصير كل من يخرج على هذه الطاعة ومن ثم يفقد الحق فى أن يحميه المجتمع. لقد كانت روابط وأواصر الدم هى العامل الحاسم. لم يتعلق الأمر بكون القبيلة على صواب أو على خطأ. وحين تكون روابط الدم هى المعيار الحاكم، فإنه لم يكن هناك مجتمع بالمعنى الحقيقى للكلمة. ومع بداية دعوة محمد التبشيرية، بدأ مجتمع شبه الجزيرة العربية فى التطور. لقد أنشأ الإسلام نوعًا جديدًا من التعايش المجتمعى المشترك، لم تلعب فيه روابط الدم دورًا مركزيًّا، بل كان هناك نمط أرقى من الأخلاقية يتعلق بكونها أساسًا للقيم المجتمعية. يمكن لنا قراءة هذا

التطور فى المعاهدة المعروفة باسم «الصحيفة» والتى تميز وجود ثلاثة مجتمعات: اليهود والعرب والمؤمنين أو المسلمين. يتضح ذلك أيضًا فى القرآن، خصوصًا فى بداية سورة البقرة حيث يتم تقديم هذه المجتمعات الثلاثة من خلال المصطلحات الدينية على هيئة المنافقين والكافرين والمؤمنين.

يبدو وكأن مجتمع المؤمنين الجديد يُكون قبيلة من طراز مختلف. وبشكل مبدئى، فإن الأعضاء الجدد لهذا المجتمع يأتون من قبائل مختلفة. إنهم ليسوا من أقرباء النبى ولكنهم أناس يشاركونه اعتقاداتهم. ولكى يتم تأسيس هذا الشكل الجديد من المجتمع، ظهرت الحاجة إلى وجود تنظيمات أو تشريعات قانونية محددة لأمور مثل الزواج والطلاق والضرائب والأعمال. وهذه التنظيمات التشريعية توجد فى الكثير من التعليمات العملية والقانونية بالقرآن. لقد ساهم هذا الأمر بقدر كبير فى إنجاح عملية الانتقال من عالم القبيلة إلى نظام من الأمن القانونى. وبشكل طبيعى، فإن هذه التشريعات الفردية يجب أن تُفهَم فى سياق القرن السابع. ومن غير المعقول أن نظن فى إمكانية أو وجوب نقل هذه التشريعات إلى عالمنا اليوم على الشكل الذى تواجدت عليه. إن هذه التشريعات الموجودة فى القرآن تنتمى إلى الوحى ما بعد المكى سواء فى المدينة أو فى مكة بعد أن دخلها المسلمون.

فى السنة الثانية فى المدينة، تأججت صراعات عسكرية مع أهل مكة، وكانت البداية فى موقعة بدر، وفيها حصل المسلمون على انتصارهم الأول ضد أهل مكة، بينما فى معركة أحد، وهى المعركة الثانية، هُزِم المسلمون. هنا سنجد محمدًا فى وظيفته الثالثة؛ أى كقائد عسكرى. إن هذا الأمر يسبب حيرة عظيمة للمسيحيين المعاصرين وللمسلمين الذين يعيشون فى مجتمعات تتأثر بالمسيحية بشكل كبير. وكما يشير القرآن غالبًا إلى هذه الصراعات العسكرية، فإنه يمكننا القول بأنه، وخلال هذه الأعوام، وقع على عاتق محمد الكثير والكثير من الالتزامات المتعلقة بمصلحة المجتمع.

لا يمكن للمرء أن يتوقع من قائد تولى المسئولية السياسية لمجتمع معين، أن يقف بكامل قوته خلف هذا المجتمع ليدعمه - حتى وإن كان هذا يعنى وجوب اتخاذه لقرارات تقف ضد مصلحة مجتمعات أخرى. وبالمثل، فإن الصوت المقدس/ الإلهى الذى يتحدث من خلال القرآن هو إله هذا المجتمع. إنه إله يمتلك صوتًا منحازًا وداعمًا لمجتمعه ضد الآخرين.

إننا نعرف هذه الظاهرة من العهد القديم، الذى انحاز فيه الإله؛ إله اليهود وبنى إسرائيل، لهم دائمًا حتى عندما كانوا يُدانون، والإدانة تصب فى مصلحتهم أيضًا. إن اللّه فى القرآن يقوم بنفس الأمر، فيدعم مجتمع المؤمنين حتى وهم يتعرضون لعقابه لارتكابهم خطأ ولانحرافهم عن أوامره. إن هذا الأمر يبدو محيرًا ومربكًا حتى لقارئ اليوم الذى ينظر لهذا الأمر وهو يقف على مسافة زمنية بعيدة جدًّا عن الفترة التى شهدت هذه الأحداث.

الخاتمة

كيف تمت إعادة تشكيل رسالة محمد بعد موته بينما استمر المجتمع السياسى فى التطور؟ من الواضح أن محمدًا عومل كنبى اللّه ورسوله وكذلك كقائد سياسى. لقد احتاج المجتمع لهذا القائد السياسى؛ ومحمد هو النبى الأخير ورسول اللّه.

يجب تحليل تطور المجتمع السياسى بشكل أكثر عمقًا وأكثر تفصيلًا لكى نفهم هذه العملية التى شهدت التحول من مجتمع قبلى إلى إمبراطورية. إن هذه العملية مهمة لكى نُعمق من معرفتنا بالإسلام؛ فهى أهم من مجرد كتابة بحث أو مقال لاهوتى آخر بخصوص هذا الموضوع أو غيره.

والآن، يعتبر السؤال الأكثر إلحاحًا هو: كيف يمكن لنا أن ننشر هذه المعرفة بين الجمهور؟ إن هذه المشكلة تظل حاضرة للمسلمين الذين يعيشون فى الدول المسلمة وكذلك للمسلمين الذين يعيشون فى الغرب. يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار كيفية نقل هذه المعلومات للأطفال والكبار. إن أغلبية المسلمين غير مدركين لهذه الخلفية التاريخية ويميلون بشكل أكبر إلى اقتباس النصوص وشرحها بشكل حرفى، وبالتالى، فإنهم يفهمونها خارج سياقها التاريخى ويقومون بتأويلها كقوانين كونية إلهية للمؤمنين فى كل وقت. إن هذه طريقة مبسطة لقراءة القرآن، ولكنها طريقة غير صحيحة تاريخيًّا. وتنبثق هذه الطريقة من تجاهل حقيقة أن القرآن رسالة ووحى ■

تم نشر الشكل النهائى لهذه النسخة من مقال نصر حامد أبوزيد فى:
Philosophy & Social Criticism, vol 36 nos 3–4 March and May 2010, SAGE Publications Ltd, (LA, London, New Delhi, Singapore and Washington DC)

فِقْه الخطاب الدِّينى



يكاد د. محمد الشحات يساوى بين الدور الذى لعبه أركون والجابرى وأبو زيد فى الثقافة العربية الإسلامية بدور ماركس ونيتشه وفرويد الذى زلزل الثقافة الغربية، ويرى استدعاءنا نصر أبو زيد فى هذه اللحظة التاريخية مساويًا تمامًا لاستدعاء العقل.

نسق تاريخى

عندما اكتشف الإنسان القديم الكتابة أدرك أنه امتلك سلاحًا فتّاكًا سوف ينتقل بالمجتمع البشرى من مستوى الضرورة إلى مستوى الحريّة؛ أى أنه سوف يخلّص الإنسان البائس من قيد اللهاث وراء المأكل والمشرب والملبس وكل ما له صلة بضرورات الحياة اليومية العابرة؛ لينتقل به إلى فضاء الحرية الرحب؛ حيث الإنسان هو الكائن الوحيد الناطق، المفكّر، الذى من شأنه أن يبحث عمّا يعمر الكوكب الأرضى ويجلب السعادة لذاته وللآخرين، وذلك عن طريق البحث المستمر فى ماهية العلم والتعليم والفلسفة والتربية والأخلاق والثقافة والفنون والآداب، .. وغيرها. إن مبدأ «الكوجيتو» الديكارتى (أنا أفكّر، إذن أنا موجود) هو ما جعل الوجود الإنسانى والتفكير صِنْوَين متلازمَيْن لا يحضر أحدهما إلا بحضور الآخر ولا يغيب إلا بغيابه. فالتفكير عملية منتظمة، متراكمة، لا تقف عند حدّ، ما دام فى الإنسان قلب ينبض بالحياة. وذلك هو المبدأ نفسه الذى أدركه باكرًا مفكّرو النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر، فانطلق منه جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده والطاهر الحدّاد والشيخ على عبد الرازق، ومن لحق بهم فى بداية القرن العشرين كالشيخ أمين الخولى وطه حسين، وغيرهما.

عندما كتب طه حسين كتابه الشائك (فى الشعر الجاهلى– 1926) أقام الدنيا ولم يُقعدها، وكان ذلك تأكيدًا على أحقّية العقل العربى، فى الربع الأول من القرن العشرين، فى طرح الأسئلة الكبرى التى بدأها، قبل طه حسين، العقّاد والمازنى بكتابهما (الديوان فى الأدب والنقد– 1921)، حيث توالت بعد ذلك سلسلة من النصوص والكتب الإشكالية التى حرَّكت المياه الراكدة فى مسار الدراسات الأدبية والنقدية والدراسات الإسلامية والفكرية العربية؛ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر (فى الثقافة المصرية– 1955) لمحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، (تجديد الفكر العربى– 1971) لزكى نجيب محمود، (الثابت والمتحوّل: بحث فى الاتّباع والإبداع عند العرب– 1973) لأدونيس، (رباعية «نقد العقل العربى»– 1982–1990) لمحمد عابد الجابرى، فضلًا عن («تاريخية الفكر العربى الإسلامى»، و«العلمنة والدين: المسيحية والغرب والإسلام»، و«القرآن: من التفسير

الموروث إلى الخطاب الدينى») لمحمد أركون، و(«الاتجاه العقلى فى التفسير»، و«فلسفة التأويل: دراسة فى تأويل القرآن عند ابن عربى»، و«مفهوم النص: دراسة فى علوم القرآن»، و«الإمام الشافعى والأيديولوجية الوسطية»، و«النص/ السلطة/ الحقيقة»... إلخ) لنصر حامد أبو زيد، وغيرها من دراسات تقع فى الدائرة نفسها التى سعت إلى خلخلة سكونية العقل العربى وألقت فى مياهه الكثير من الأحجار والأفكار وبذور الثورة المعرفية.

لقد ألحّت هذه الحلقات المتواترة من الدراسات الثقافية والفكرية على مبدأ الفصل بين الميتافيزيقا والمعرفة من ناحية، بالقدر الذى اشتغلت على فضّ الاشتباك الزائف، المتراكم تاريخيًّا، بين الميثولوجيا والعلم، ونزع رداء الكذب عن الخطاب السياسى المستتر وراء عباءة الدين، منذ بزوغ فتنة العصر الأموىّ، ذلك الخطاب الذى ينزع دائمًا إلى دغدغة مشاعر الجماهير الغاضبة هنا أو هناك. ما أحوجنا، الآن وهنا، إلى ردّ الاعتبار للإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) التى من شأنها غرس قيمة احترام العلم فى نفوسنا قبل نفوس أبنائنا وبناتنا من الأجيال المعاصرة، بل قبل أن تدهسنا عجلة التاريخ. وليست الإبستمولوجيا هنا قاصرةً على علوم الدنيا فحسب، من طب وهندسة وزراعة واقتصاد، وغيرها، بل علوم الدين أولى بذلك وأجدر؛ أنْ نفكّر فى الدّين بوصفه علمًا قبل أن يكون موعظةً أو خطابةً أو بلاغةً، أن نُنتج خطابًا دينيًّا وخطابًا سياسيًّا وخطابًا إعلاميًّا قائمًا على أسس العلم ومبادئه التى هى مبادئ الحق والخير والجمال والعدل والحقيقة والسلام.

نسق معرفى

ثمة نسق معرفى متقاطع الملامح، متشابه الدوافع والسياقات المعرفية، متغاير التجليّات والتشكيلات الخطابية، يجمع بين أفراد هذا الثالوث العربى الكبير (المفكّر المغربى محمد عابد الجابرى، والمفكّر الجزائرى محمد أركون، والمفكّر المصرى نصر حامد أبو زيد)، من حيث رغبتهم المتجدّدة فى إنتاج خطاب ثقافى مغاير، يسعى إلى مساءلة التراث العربى بصفة عامة والتراث الدينى منه بصفة خاصة مساءلةً طازجةً قادرةً على اختراق وتفكيك حفريّات من تفسيرات وتأويلات أيديولوجية متراكمة بعضها فوق بعض منذ عصر التدوين. فى هذا السياق، يمكن إقامة علاقة ربما هى بعيدة من الناحية التاريخية لكنها دالّة معرفيًّا، من حيث التأثير فى الثقافة والمجتمع بين النسق المعرفى الذى جمع بين أقطاب هذا الثالوث العربى الذى أنتجه خطاب الحداثة وما بعدها فى القرن العشرين، ونسق آخر قبلى أسهم فى صنعه ثالوث غربىّ خرج من عباءة القرن التاسع عشر، ولا يزال مؤثّرًا بقوة فى دفع قاطرة الحداثة الغربية إلى أقصى مدى ممكن؛ أقصد إلى كل من كارل ماركس وفريدريك نيتشه وسيجموند فرويد. فلا أحد، فى تصوّرى، قد يُنكر خطورة ذلك الدور المؤثّر الذى لعبه كل من ماركس ونيتشه وفرويد فى تاريخ الفكر الإنسانى منذ القرن التاسع عشر، حيث أسّسوا لإمكانية قيام تأويل جديد، مستعينين فى ذلك بأدوات منهجية واستراتيجيات تحليلية جديدة تتجاوز تقنيات القرن السادس عشر الذى اعتمد بصفة أساسية على كل من فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت. ولا تزال أفكار ماركس (عن جدل المادية والمجتمع والطبقة والهيمنة..) ونيتشه (عن موت الإله والعود الأبدى والإنسان السوبر ..) وفرويد (من حيث التبئير على «اللاوعى» وتجليّاته ..) فاعلةً فى التاريخ الإنسانى والفكرى المعاصر الذى تعرّض لموجات متلاحقة من الحداثة وما بعدها، وخطاب ما بعد الكولونيالية، وما بعد الماركسية، وما بعد الفرويدية، والتاريخانية الجديدة، والدراسات الثقافية، وغير ذلك من تحولات متسارعة تعكس الطبيعة المتوتّرة للنموذج الإرشادى Paradigm أو الإبستيم Episteme الذى ينتجه الخطاب الفلسفى الجديد فى زمننا الراهن.

من هنا، يمكن القول، بدرجة من درجات الحذَر، إن الدور الذى لعبه كل من أركون والجابرى وأبو زيد إذا رتّبنا الأسماء تاريخيًّا فى تأسيس خطاب إبستمولوجى واعٍ بمقاصد التراث العربى فى أسسه وثوّابته وتاريخيّته، قادرٍ على موضعته فى سياق جديد لا يبتره عن مرجعيّته الثقافية والاجتماعية والسياسية، يشبه إلى حدّ ما ذلك الدور الذى مارسه كل من ماركس ونيتشه وفرويد؛ لأن هؤلاء الثلاثة العرب المتأخّرين قد نجحوا بالفعل فى تأسيس تأويل عربى جديد، طازج، للنصوص الدينية والتاريخية على السواء. وهنا يكمن فعل الصدمة الحضارية والهزّة المعرفية التى ووجهت بها نصوصهم وخطاباتهم

وأفكارهم ومقولاتهم التى راحت تسرى، بفعل الطاقة البروميثية التى تنطوى عليها، فى أنساغ الثقافة العربية سريان النار فى الهشيم. ومع ذلك، لم يستطع عدد غير قليل من القرّاء العرب المعاصرين هضم أفكارهم المتعسّرة وراحوا يتّهمونهم بالكفر تارة، أو بالغربنة تارة أخرى أو بمحاولة إنتاج خطاب استشراقى جديد تارة ثالثة. لكن الجامع المشترك الأعظم بين هؤلاء الثلاثة هو قدرتهم على تفكيك الكثير من المقولات الساذجة أو التقليدية التى انطوت عليها دراسة التاريخ والثقافة العربية بما فى ذلك النصوص الدينية التى يقع فى القلب منها «النص القرآنى» الذى لم يستطع أحد قبلهم التعامل معه بمناهج نقدية وفكرية مغايرة، هذا إذا استثنينا بالطبع أفكار الشيخ المجدِّد أمين الخولى وتلميذه محمد أحمد خلف اللّه، ومن قبلهما بعض البلاغيين العرب المتقدّمين، مثل عبد القاهر الجرجانى خصوصًا فى (دلائل الإعجاز)، بحكم عقلانيته الرحبة التى منحته إياها فلسفته الاعتزالية. ويعدّ الشيخ أمين الخولى عليه رحمة اللّه، صاحب الدعوة الأقدم فى مجال تجديد الدراسات القرآنية أو الدراسات الإسلامية التى ألقى بذرتها فى قلب الواقع الثقافى المصرى والعربى من خلال موقعه كأستاذ كرسى للغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، حيث خرج من عباءته الكثير من الباحثين، على رأسهم محمد أحمد خلف اللّه صاحب كتاب (الفن القصصى فى القرآن)، ويعدّ نصر حامد أبو زيد فى أغلب دراساته وأبحاثه امتدادًا لهذا التيار الذى خرج من عباءة الأبّ أو المعلّم الأول طه حسين. لقد تمثّل الإشكال الرئيسى فى تلقّى أعمال أركون والجابرى ونصر أبو زيد فى كونها تندرج تحت ما يمكن أن يوصف بأنه «دراسات نوعيّة»، تفتقر إلى متلقّ عصرىّ تم تدشينه منهجيًّا بطرق غير تقليدية، بحيث تركن استراتيجياته القرائية والتأويلية فى قراءة النصوص وتفكيكها إلى برامج عقلية لا نقلية، إبداعية مجدّدة لا اتّباعية تجترّ القديم اجترارًا.

أبو زيد

أنساق متقاطعة

1

أدرك باحثنا نصر حامد أبو زيد، منذ كتابه الأول الذى كان فى الأصل أطروحته للماجستير (الاتجاه العقلى فى التفسير: دراسة فى قضية المجاز عند المعتزلة) أن «أوّل التجديد هو قتل القديم فهمًا»، حسب عبارة

الشيخ أمين الخولى، كما أدرك أن درس المجاز بحثٌ مفصلىّ فى بنية الثقافة العربية؛ لأنه أى المجاز قد قام عليه، أو حوله، «علم الكلام»، وتعدّدت الفرق الإسلامية، وتنوّعت المذاهب الفقهية. لذا، فقد تناول باحثنا «المجاز» فى بُعديه «التاريخى» و«التأويلى»، مرورًا بتحولات المجاز عند البلاغيين كأبى عبيدة والفرّاء والجاحظ والرمّانى وابن قتيبة والقاضى عبد الجبّار، ثم فى علاقة المجاز بالتأويل لدى المفسّرين من أمثال ابن عباس ومجاهد وغيرهما. إذا كان المجاز وسيلة خاصة من وسائل الأداء اللغوى، فإن أى فهم لطبيعة المجاز ووظيفته لا يمكن أن ينفصل عن تصور ما لطبيعة اللغة ودلالتها. وهذا التصور لطبيعة اللغة إنما يتمّ فى ضوء تصور أعمّ لطبيعة النشاط العقلى فى سعيه نحو المعرفة: «لقد كان لإعلاء المعتزلة من شأن العقل، هذا الإعلاء الذى ميّزهم عن غيرهم من المتكلمين، أثره فى تنبّههم للترابط بين مبحث المجاز وبين مجالات اللغة والمعرفة بشكل عام» .

لم ينشأ الفكر الاعتزالى، بمبادئه الخمسة (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) مستقلًا عن الظروف الاجتماعية للمجتمع الإسلامى، فقد كان القول بالاختيار محاولة للوقوف ضد النزعة الجبرية التى تستّر وراءها النظام الأموى لتكريس استغلاله لجماهير المسلمين. وقد حاول الحسن البصرى التخفيف من الصياغة المسيحية لمبدأ الاختيار، فاكتفى بنفى إسناد المعاصى إلى اللّه وأثبت مسؤولية الإنسان عنها. وانتهى إلى أن الخلاف حول مُرتكب الكبيرة لم يكن مجرد خلاف فقهى، بل كان خلافًا يجسّد مواقف سياسية متباينة. لذا، من وجهة نظر أبوزيد «كان قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين محاولة لرأب صدع الخلاف بين الفرق المختلفة، وخلق جبهة موحَّدة ضد النظام الأموى، وكان من نتيجة ذلك أنّ آراء الفرق تقاربت فى كثير من القضايا، واستطاع واصل بن عطاء أن يوحّد بين المعتزلة والشيعة الزيدية توحيدًا يكاد يكون تامًّا». غير أن المعتزلة قد انشغلوا كثيرًا بمهمة الدفاع عن الإسلام ضد مهاجميه من أبناء الأديان الأخرى، وكان عليهم من ثمّ أن يُنظّموا وسائلهم الاستدلالية لإقامة أفكارهم على أساس معرفى مكين. وكان الإعلاء من شأن العقل ممثّلًا فى مركبة «المجاز» هو وسيلتهم لتحقيق الغايتين معًا.

2

إذا كان العقل عند المعتزلة ممثّلًا فى مجموعة من العلوم الضرورية التى يخلقها اللّه فى المُكلّف وهى علوم لا ينفك عنها الإنسان ولا يشك فى متعلقها؛ لأنها العلوم الضرورية التى يستطيع الإنسان بها الوصول إلى المعرفة، وذلك عن طريق التفكير والنظر فى الأدلّة والشواهد، فإن النظر فى مدوّنة الشيخ محيى الدين بن عربى يقتضى وعيًا مرهفًا بخصوصية المجاز فى شعر الشيخ ونثره؛ لأن خطاب الشيخ الصوفىّ يتحرك عبر عدد من الثنائيات الجدلية، ما بين الغموض والوضوح، الرمزية والمباشرة، التفسير والتأويل، الظاهر والباطن. لذلك، فإن كلام الشيخ قد تعرّض للكثير من التأويل المُغرض (أو المفرط بلغة أمبرتو إيكو)؛ لأنه كصوفىّ قد سعى من خلال التجربة والممارسة إلى التواصل مع «مصدر المعرفة» بدلًا من الاشتغال بنصوص الشريعة التى مزّقت الاختلافات المذهبية دلالتها. ففى رأى الصوفىّ ليست «نصوص» الشريعة سوى تعبيرات لغوية تتسم بالغموض والإجمال فى حالات كثيرة، وجلاء غموضها وإزالة إبهامها وتفصيل مجملها إنما يكمن فى السعى إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسّم خطى التجربة النبوية التى هى أصل «الوحى» المعبَّر عنه فى «النصوص».

3

أتصوّر أن باب المجاز الذى امتلك باحثنا مفاصله باكرًا قد فتح له أبوابًا كانت موصدةً على قضايا محورية تمّ إغفالها وطيّها، قصدًا أو سهوًا، فى ذاكرة النسيان بحكم عوامل كثيرة سياسية وأيديولوجية ودينية؛ منها قضية الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مركزية الأدب الصوفى فى التراث العربى، ونقد الخطاب الدينى، والفصل بين الدين وخطاب الدين والفكر الدينى، ...إلخ. ففى طرح مثل هذه الأسئلة الحرجة، ينكشف المستور فى بنية الخطاب الدينى العربى، فهو خطاب يحتمى بالتراث ويحوله إلى «ساتر» للدفاع عن أفكاره هو ذات الطابع «التقليدى» الذى يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه»، وذلك فى تعارض تام مع ادعاءاته السياسية. ثمة ممارسات من التقليد والاجترار لا تزال مستمرة ومتّصلة منذ القرن الثانى الهجرى، زمن الإمام الشافعى، حتى بلوغ

القرن الخامس، ممارسات كانت تهدف بالأساس إلى «إضفاء القداسة» على الكثير من الخطابات البشرية بهدف المحافظة على «التقليد» والدفاع عنه، بكل ما يمثّله من تكريس لبعض وجوه السلطة السياسية العربية فى فترات زمنية بعينها؛ الأمر الذى ابتعد كثيرًا بالإسلام عن مجريات الفهم العلمى واقترب به حدّ التورّط فى الاستخدام النفعى، الأيديولوجى، الوظيفى، خصوصًا فى أزمنة الجهل والزيف والخرافة، حيث يتوارى نسق التفكير أمام سلطة التكفير وخطابه المتلوّن واللا إنسانى والإقصائى.

ليس بعيدًا عن هذا المنظور الذى يتاح من المجاز حديث نصر أبو زيد عن «المرأة فى خطاب الأزمة»؛ أى استعادة قضايا المرأة بالتوازى مع خطاب النهضة العربية، ممثّلا فى قاسم أمين («تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة») والطاهر الحدّاد (امرأتنا فى الشريعة والمجتمع) وغيرهما، ومن قبلهما المرويّات الكثيرة التى امتلأ بها «تفسير الطبرى» فى باب قصة «آدم وحوّاء»، مما هو أقرب إلى باب الميثولوجيا أو المجاز الكبير منه إلى الدين .

4

كان واضحًا، منذ بداية تبلور خطاب أبو زيد، أنّ مقاصده سوف تتجه صوب نقد الخطابات الدينية، ونزع القداسة عن كل ما هو منتَج بشرى صِرْف، وموضعته فى سياقه التاريخى، والأيديولوجى، بعيدًا عن ما يحيط به من هالات التبجيل والتنزيه، وذلك عبر ممارسة عدد من الاستراتيجيات النقدية والتأويلية التى تستعين بمناهج تحليل الخطاب والبنيوية والسيميوطيقا والأسلوبية والألسنية ودراسات السرد، جنبًا إلى جنب علوم البلاغة والدلالة والنحو، وكل ما من شأنه الإسهام الفاعل فى إنجاز قراءة نقدية طازجة للنصّ الدينى أولًا، ثم للخطابات الدينية الشارحة أو الموجّهة أو المؤدلجة التى قامت حوله لاحقًا. فليس للفكر الدينى أن يكتسب قداسته أو إطلاقه من الدين؛ فهو ليس إلا اجتهادات بشرية لفهم النصوص الدينية، كما أنه ليس بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عمومًا. لقد مرّ تراثنا العربى وقد لا نبالغ إذا قلنا ربما أكثر من غيره من تراثات الأمم الأخرى بمراحل شتّى من التفسير والتأويل والتلوين والأدلجة والأسطرة، وغير ذلك من عمليات وممارسات باعدت بيننا وبينه بدرجات ليست بالقليلة.

5

إنّ الهاجس الكامن وراء خطاب نصر أبو زيد، منذ نصوصه الأولى فى بحثى الماجستير والدكتوراه (الاتجاه العقلى فى التفسير، وفلسفة التأويل)، هو إدراك العلاقة الخفيّة بين «النص والسلطة والحقيقة»، أو بلغة الفيلسوف الفرنسى ميشيل فوكو بين «الخطاب والسلطة والمعرفة». ويمكن تتبّع هذا النسق المفصلى المتجذّر فى نصوص نصر أبو زيد عبر كتبه ودراساته المتنوعة اللاحقة. من ذلك، اشتغاله بالتفرقة الحادّة والدقيقة بين مفهومى «التاريخية» و«الأزلية»؛ وذلك عن طريق تحليل أو تفكيك طبيعة النسق الخطابى الذى فرضته آليات القهر السياسى والاجتماعى بوصفه «الحقيقة المطلقة» التى يُعدّ الاقتراب منها بالنقد والتحليل كفرًا وإلحادًا وهرطقةً. وهنا يذكر باحثنا قاعدتين أساسيتين يعتمد عليهما كثيرًا فى منهج تحليل الخطاب؛ أولاهما أن الخطابات المنتجة فى سياق ثقافى حضارى تاريخى ليست خطابات «مغلقة»، أو مستقلة عن بعضها البعض. ثانيتهما أن كل الخطابات تتساوى من حيث هى خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف».

■■■

إن استدعاء خطاب نصر حامد أبو زيد، فى الظرف الراهن، هو لجوء مباشر إلى العقل فى تدبير الكثير من شئوننا، العقل الذى يتأتّى له وحده فصل المقال فيما بين الدين والأيديولوجيا من اتّصال، العقل الذى يستأهل وحده أيضًا اقتحام كل ما يتّصل بإشكالاتنا الثقافية والدينية المعيشة، خصوصًا بعد أن استشرى فى مجتمعاتنا العربية أشباه رجال الدين وأنصاف المفكّرين وجوقة الإعلام الاستثمارى الذى لا يخضع إلا لقوانين السوق وقواعد رأس المال أولًا وأخيرًا، حيث الحديث عن «الدين» فى أزمنة التفكّك والفوضى هو السلعة الوحيدة الأكثر رواجًا وضمانًا؛ لأنها تدغدغ مشاعر السّواد الأعظم من البسطاء والفقراء والمعوزين والمقموعين ممّن أفسدهم الحكّام الجائرون فى أزمنة تفتقر إلى العدل والحرية، فلجأوا إلى الدين، لا باعتباره علمًا بل بوصفه ميتافيزيقا النجاة

كتابة على كتابة





ما بعد «الإسلام وأصول الحكم»

يظل كتاب «الإسلام وأصول الحكم» حاضرًا فى الثقافة الإسلامية، رغم مضى 90 عامًا على صدوره، مع تكرار طرح سؤال الخلافة خاصة فى اللحظة التاريخية التى نعيش فيها، يعيد د. على مبروك أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة قراءة كتاب على عبد الرازق، ويتحدث عن الطريق الذى خاضه البعض لافتراض أن الخلافة من ضرورات الدين.

لعل بعضًا من المصريين الذين صافحت عيونهم– قبل عامين– لافتات الدعاية المُلّونة التى بعثرها دُعاة «حزب التحرير الإسلامى» فى شوارع المدن المصرية، يبشِّرون فيها بسعيهم إلى إقامة «الخلافة على منهاج النبوة»، قد بدا لهم أن مصر تستعيد بعد الثورة، التى أضرمتها فى مطلع القرن الحادى والعشرين، ذات الأجواء التى عاشتها قبل تسعين عامًا بالضبط مع إعلان سقوط الخلافة. فقد اندلعت آنذاك ما يمكن القول أنها «معركة الخلافة» التى دارت رحاها بين المتنازعين حول ما إذا كانت الخلافة دينًا وعقيدة أم أنها هى محض تاريخ وسياسة. ورغم ما بدا من خفوت الزوابع التى أثارها الفرقاء المتنازعون فى عراكهم الذى انطلق مع ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق، فإن عودة الخلافة لتكون موضوعًا للجدل فى الربع الأول من القرن الحادى والعشرين، إنما يعني أن «سؤال الخلافة» لم يزل معلَّقًا كغيره من الأسئلة الكبرى المُثارة فى عوالم العرب.

ولسوء الحظ، فإن الأمر لم يقف عند مجرد استمرار السؤال مُعلَّقًا فحسب، بل إنه بدا أن ما تراكم على مدى التسعين عامًا الماضية– منذ بدء اندلاع معركة الخلافة– قد جعل ثورات العرب التى أضرموها قبل سنوات قليلة تكاد تعيدهم إلى عصور الخلافة، بعد أن كان الظن أن هذه الثورات قد اندلعت من أجل أن تدخل بهم إلى عصر الحداثة. ومن هنا ما جرى من أن مدينة الموصل العراقية– التى توقَّع لها السيد رشيد رضا قبل قرن تقريبًا أن تكون عاصمة الخلافة لمكانها المتوسط بين العرب والترك– قد أصبحت فعلاً المقر المُختار لمن جرى تنصيبه– وسط بحارٍ من الدم– كأول خلفاء المسلمينَ فى القرن الحادى والعشرين. وهكذا فإنه إذا كانت المعركة الأولى، التى أعقبت إعلان سقوط الخلافة، قد وقفت عند حد جعلها موضوعًا للمساجلات الشرعية النظرية، التى سرعان ما

هدأت، بين الفرقاء المتنازعين، فإن المعركة الراهنة التى أعقبت ثورات العرب قد أحضرت لهم دولةً للخلافة بالفعل؛ ولو أنها كانت خلافة نيرانٍ ودماء. حيث يلحظ المرء أنه إذا كانَ الأمر قد اقتصر على العنف اللفظى الذى تعرض له صاحب «الإسلام وأصول الحكم»- لما صار إليه من أن الخلافة هى «تاريخٌ وسياسة» وليست «دينًا وعقيدة»- فإنه قد تحوَّل إلى عنفٍ دموى يمارسه المحاربون الدواعش، قطعًا للرؤوس وإحراقًا للأحياء، تحت الرايات السوداء التى يرفعونها الآن. ولعله يبقى لزوم السؤال عن السبب فى هذا التحوُّل الذى جعل «سؤال الخلافة» مُنتجًا لكل هذا العنف الدامى، بعد أن كان قبل قرن مجرد مُثيرٍ للسجالات العاصفة.

ولعله يبدو أنه لا سبيل لتفسير هذا التحوُّل إلا بحصول انقلابٍ فى التقليد السنّى بدأ يجرى النظر إلى الخلافة بمقتضاه على أنها من أصول الإسلام التى لا يكتمل إيمان المرء إلا بإقامتها. ومن هنا ما كان لا بد أن يحصل من النظر إلى كتاب «الإسلام وأصول الحكم» على أنه «يحمل سمومًا لو تجرعها المسلمون لتبدَّلوا الكفر بالإيمان»، لا لشىءٍ إلا لما يحمله من نظرة للخلافة على أنها من «الخطط السياسية التى لا شأن للدين بها»[1]؛ وبما يعنيه ذلك من النظر إليها على أنها ليست من أصول الدين المعتبرة. وقبل المصير إلى تقصى طبيعة هذا الانقلاب فى النظر إلى الخلافة والظروف التى أحاطت به واقتضته، فإنه يلزم تعيين موقع «الإسلام وأصول الحكم» ضمن التقليد السنِّى الذى حصلت كل هذه التطورات داخله.

ولعل نقطة البدء فى هذا التعيين تنطلق من استقرار التقليد السنّى على تجنُّب النظر إلى الخلافة، ومسألة الحكم على العموم، على أنها من «الأصول»، وأصر على اعتبارها من قبيل «الفروع»؛ وبما ترتب على ذلك من الحكم عليها بأنها «ليست



على عبد الرازق فى الوسط (بالبذلة الفاتحة والكرافت) متوسطًا الصورة يطالع مخطوطات قديمة

من المهمات... وليست من أصول الديانات، ولا من الأمور اللا بُدِّيات (الواجبات)، بحيث لا يسع المُكلَّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمرى إن المُعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفكُّ عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء...لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المتكلمين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، موافقة للمألوف من الصفات، وجريًا على مقتضى العادات»[2]. وهنا يلزم التنويه بأن تنزيل التقليد السنِّى للخلافة أو الإمامة على هذا النحو، وإلى حد استحسان الإعراض عن الخوض فيها، قد تبلور فى مواجهة التقليد الشيعى الذى جعل الإمامة «أصلاً من أصول الدين التى لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها»[3]. إذ يبدو أن التقليد السنِّى قد اقترب- فى سعيه إلى تمييز نفسه عن التقليد الشيعى- من اعتبار الخلافة- أو مسألة

الحكم- من ضرورات الاجتماع المدنى، ولم يعتبرها أبدًا من ضرورات الدين.

ومن هنا نجد أن أبا الحسن الماوردى (وهو فقيه السياسة السنِّى الكبير فى القرن الخامس الهجرى) قد راح يجعل السلطان والخلافة، ومعهما الدين ذاته، من ضرورات الاجتماع. فإنه قد مضى إلى أنه إذا كان «الدين المُتبع» هو القاعدة الأولى فيما يصلح به الاجتماع فى الدنيا، فإن القاعدة الثانية التى يقوم عليها هذا الصلاح هى «السلطان القاهر» (والخلافة أحد صوره). واللافت هنا أنه لا يكتفى بالتمييز بين الدين والسلطان (أو الخلافة) كقاعدتين لصلاح الاجتماع البشرى؛ وبحيث تنفصل الواحدة منهما عن الأخرى، بل إنه يمضى إلى أن يجعل للسياسة (ومنها الخلافة) شأنًا فى تحقيق صلاح هذا الاجتماع يعلو على شأن كلٍ من الدين

والعقل[4]. ولهذا فإنه إذا كان فقيه السياسة السنِّى الكبير قد مضى إلى تقرير ضرورة الخلافة من أجل إقامة بعض المسائل الدينية؛ كالحدود بالذات، فإنه يظهر جليًا أن إقامة هذه المسائل يعد هو نفسه من ضرورات الاجتماع؛ وبما يعنيه ذلك من أن الدين والخلافة معًا يتحددان بضرورات الاجتماع. إن ذلك يعنى – وبحسب ما ينطق به خطاب أحد الآباء المؤسسين للتقليد السنِّى – أن الخلافة ليست من مطالب الدين، بل إنها – ومعها الدين ذاته – مطلوبان من أجل الاجتماع. وإذ الأمر هكذا، فإنه لا يمكن الادعاء بأن ما مضى إليه صاحب «الإسلام وأصول الحكم» من اعتبار الخلافة من الخطط السياسية (التى تكون مطلوبة لصلاح الاجتماع) يمثل أى انقطاع مع ما استقر عليه التقليد السنِّى.



رشيد رضا



محمد عبده



جمال الدين الأفغانى

بل إنه يبدو– وللغرابة – أن الناقضين لاجتهاد صاحب «الإسلام وأصول الحكم»، من الذين صاروا إلى اعتبار الخلافة شأنًا دينيًا، هم الذين يقطعون مع ما استقر عليه التقليد السنِّى من اعتبارها من ضرورات الاجتماع. وإذ يؤول هذا القطع بصاحبه إلى الاندراج تحت مظلة التقليد الشيعى، فإنه يُجلى مفارقة أن القائلين– فى مواجهة صاحب «الإسلام وأصول الحكم»– بالطابع الدينى للخلافة هم الأكثر خصومة مع التقليد الشيعى الذى يتميز باعتبار الإمامة شأنًا دينيًّا. وإذ لا يتعلق الأمر– والحال كذلك– بتحوُّل ناقضى دعوى الشيخ عبد الرازق إلى تبنى التقليد الشيعى الذى لم تفتر سخونة خصومتهم معه، بل لعلها زادت، فإنه لا مجال لفهم هذه المعضلة إلا من خلال المصير إلى أن انقلابًا قد طال التقليد السنِّى، على النحو الذى جعل من التعالى بالخلافة إلى حيث تصبح من أصول الدين قولًا مقبولًا داخله. والمدهش هو ما يبدو من أن هذا الانقلاب قد تحقق كأحد تداعيات التلاقى العنيف بالذات بين هذا التقليد وبين الحداثة.

وهنا يلزم التنويه بأن استجابات التقليد السنّى للتحدى الذى فرضته الحداثة الأوروبية على العالم الإسلامى منذ مطلع القرن التاسع عشر، لم تكن من طبيعة واحدة. بل المُلاحظ أنها قد تباينت فى بعض المجتمعات الإسلامية عنها فى الأخرى بحسب تباين الكيفية التى جرى بها التلاقى مع الحداثة. فإذ جرى التلاقى مع الحداثة فى مصر مثلًا بطريقة مباينة لتلك التى جرى بها فى الهند، فإن ذلك قد ترك أثرًا واضحًا على طبيعة التفكير فى «المسألة السياسية» وغيرها. إذ فيما آل هذا التلاقى فى الهند إلى إسقاط حكم المسلمين الذى استقر فيها على مدى ثمانية قرون، فإن ذلك قد فتح الباب واسعًا أمام ارتقاء «المسألة السياسية» إلى موقع الأصل فى الإسلام. وأما فى مصر فإنه لم يترتب على التلاقى مع الحداثة فيها ما يرتقى بالمسألة السياسية إلى مقام الأصل فى الإسلام. وقد ارتبط ذلك بحقيقة أنه لم يترتب على التلاقى مع الحداثة فى مصر أى تهديدٍ للإسلام أو المسلمين، بل لعله كان مدخلًا لإعمال ما كان مُعطَّلًا من مبادئ؛ من قبيل مبدأ الشورى الذى يعتبره المسلمون مبدأً أصيلًا فى دينهم، بحسب ما يكشف عنه استحسان شيوخ الأزهر للإصلاحات التى أدخلها نابليون على طريقة الحكم فى مصر. ولعل هذا التباين بين استجابتين لتحدى الحداثة يجد ما يدعمه فى التباين الكبير بين نمطين فى مسار حركة الإصلاح الدينى؛ يقف على رأس أحدهما من لا يمكن الشك فى انتسابه إلى فضاءات الإسلام الهندى (جمال الدين الأفغانى)، بينما يأتى على رأس الثانى المصرى (محمد عبده).



لا يمكن الادعاء بأن ما مضى إليه صاحب «الإسلام وأصول الحكم» من اعتبار الخلافة من الخطط السياسية (التى تكون مطلوبة لصلاح الاجتماع) يمثل أى انقطاع مع ما استقر عليه التقليد السنّى



فإذ يجعل الأفغانى من «المسألة السياسية» الأصل الرئيس فى مشروعه لتجديد التفكير فى الإسلام، فإن محمد عبده سوف يمضى، فى المقابل، إلى إعلان البراءة الكليّة من السياسة؛ وإلى حد جعلها موضوعًا للسب واللعنة. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالتباين الكبير بين التجربتين الهندية والمصرية؛ وبمعنى أن ما عرفته الهند من إقصاء المسلمين عن حكمها قد جعل انشغال الأفغانى الجوهرى لا يجاوز حدود التأكيد على ضرورة أن يكون الإسلام أساسًا لتشكيل سياسى يجتمع فيه المسلمون الذين يتميزون – على قوله - برفضهم أى نوع من العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية. وفى المقابل، فإن رجل الإصلاح المصرى قد راح- مُنطلقًا من تجربة مختلفة- يركز على ضرورة تحرير الإسلام من استخدامه كقناع يجرى به التغطية على ضروبٍ من الجمود العقلى والاجتماعى التى تعد- وليست السياسة – هى المسئولة عن التردى الحاصل فى المجتمعات الإسلامية.

وفى سعيه إلى تحرير الإسلام من استخدام السياسة له كقناع تمارس من ورائه تسلطها، فإن رجل الإصلاح المصرى قد انتهى إلى أنه «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوكراتيك) أى سلطان إلهى. فالأمة- أو نائب الأمة- هو الذى ينصبه، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه»[5].

ولقد تواصل هذا التأكيد للطابع المدنى للخلافة عند عبد الرحمن الكواكبى الذى صار إلى «أنه لا يوجد فى الإسلام نفوذ دينى مطلقًا فى غير مسائل إقامة الدين»، لأن القرآن يقرر وجوب «أن يستشير الملوك الملأ أى أشراف الرعية (نواب الأمة) وألا يقطعوا أمرًا إلا برأيهم، وأن تُحفظ القوة والبأس فى يد الرعية، وأن يُخصص الملوك بالتنفيذ، ويُكرَّموا بنسبة الأمر إليهم، ويعلن شأن الملوك المستبدين واستحقاقهم للمؤاخذة والتقبيح»[6]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الخلافة ليست منصبًا دينيًّا، بقدر ما هى منصبٌ مدنى خالص. ولعل ذلك يكشف عن أن صاحب «الإسلام وأصول الحكم» لم يفعل إلا أن أفاض فى الحجاج على دعوى «مدنية الخلافة» التى افتتح القول فيها كلٌ من محمد عبده والكواكبى قبله. ومن اللازم التأكيد هنا على أنهم كانوا بتبنيهم هذه الدعوى يتواصلون مع ما استقر عليه «التقليد السنّى» من اعتبار الخلافة من قبيل المصالح الدنيوية.

وفى المقابل، فإنه يمكن المصير هنا إلى أن الأفغانى- منطلقًا من تجربة الإسلام فى الهند-كان هو أول من لامس فى العصر الحديث-وعلى نحو صريح- فكرة أن ابتعاد الأمة عن الدين- وبكل ما ترتب على ذلك الابتعاد من التردى والخلل- إنما يرتبط بما جرى من انهيار الخلافة، وخروج الممالك والسلطنات عليها. وبالطبع فإنه كان لا بد أن يترتب على ذلك أن تكون عودة الدين- لكى تسترد الأمة مجدها السابق- مشروطة باستعادة الخلافة؛ وبما يعنيه ذلك من ابتداء تبلور «المسألة السياسية» كمركز للتفكير فى أزمة الإسلام والأمة فى العصر الحديث. ولسوء الحظ، فإن هذا النوع من التفكير الذى يرد الأزمة إلى غياب الدين، ثم يختزل هذا الغياب للدين فى الانهيار الذى أصاب الخلافة كان هو الذى قاد فى النهاية إلى النزوع الدائم لتسييس الإسلام. ومن هنا ما يمكن قوله من أن الأفغانى هو نقطة البدء فى المسار الطويل لتسييس الإسلام الذى انطلق من الهند فى القرن التاسع عشر، ثم



مسلحون من «داعش» فى العراق

تواصل مع رشيد رضا الذى تتلمذ عليه حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين التى تناسلت منها كل حركات الإسلام السياسى التى تنشط الآن فى نشر الخراب والفوضى فى مشرق العالم العربى ومغربه.

ولسوء الحظ، فإن خطاب تسييس الإسلام- الذى كان الأفغانى هو من دشَّنه- سوف يتنامى إلى حد إنتاج المفهوم الأخطر فى الإسلام السياسى؛ وهو مفهوم «الحاكمية الإلهية» الذى سوف يأتى إلى العالم العربى من فضاءات الإسلام الهندى، ولكن مع أبى الأعلى المودودى هذه المرة. وبحسب هذا المفهوم فإن الخلافة والحكم السياسى سوف تتحول لتصبح جزءًا من صميم الألوهية ذاتها. ومن هنا ما يقوله المودودى: «ألم تر أنه بينما جاء فى القرآن أن اللّه تعالى لا شريك له فى الخلق وتقدير الأشياء وتدبير نظام العالم، جاء معه أن اللّه له الحكم وله المُلك، وليس له شريك فيهما، مما يدل دلالة واضحة على أن الألوهية تشتمل على معانى الحكم والمُلك أيضًا، وأنه مما يستلزمه توحيد الإله ألا يُشرك باللّه تعالى فى هذه المعانى كذلك». لقد بلغ الأمر إذن إلى حد الارتقاء بالخلافة والحكم إلى مقام «العقيدة» التى يكون مطلوبًا من الناس أن يتعبَّدوا اللّه بإقامتها. وللغرابة فإنه قد بات ممكنًا أن يتصور المرء أن يكون لهؤلاء «عقيدتهم فى الحاكمية أو الخلافة» بمثل ما يتحدث خصومهم من الشيعة عن «عقيدتهم فى الإمامة». ولعل ذلك يُجلى معضلة التقليد السنّى الذى فرض عليه تلاقيه مع الحداثة أن يشهد هذا الانقسام الذى يشقى به بين تصورين متناقضين للخلافة؛ تكون فى أحدهما «مصلحة دنيوية»، بينما تكون فى الآخر «عقيدة إلهية». وهكذا فإنه إذا كان إبعاد «آل البيت» عن السلطة السياسية قد أدى بأصحاب التقليد الشيعى إلى أن يكتبوا «عقيدتنا فى الإمامة»، فإن إسقاط المسلمين السنَّة من على سُدة الحكم فى الهند قد اختط مسارًا راح فيه البعض من أصحاب التقليد السنّى يقتربون من حدود الكتابة فى «عقيدتهم فى الخلافة». إن المفارقة هنا تتأتى من أن واحدًا من مسارات «الحداثة» فى العالم الإسلامى هو الأصل الذى يقف وراء تديين السياسة، واعتبار إقامة الخلافة مُعتقدًا وعبادة، فى التقليد السنّى.

وإذا كان ما جرى من تحوُّل الخلافة فى التقليد السنّى المتأخر إلى «دينٍ وعقيدة» قد تحقق بتأثير نوعٍ معينٍ من التلاقى مع الحداثة، فإنَّ ذلك يؤول- وللمفارقة- إلى بيان أن ما ينافح عنه صاحب «الإسلام وأصول الحكم» من اعتبارها مجرد

> **لسوء الحظ، فإن خطاب تسييس الإسلام- الذى كان الأفغانى هو من دشَّنه- سوف يتنامى إلى حد إنتاج المفهوم الأخطر فى الإسلام السياسى؛ وهو مفهوم «الحاكمية الإلهية» الذى سوف يأتى إلى العالم العربى من فضاءات الإسلام الهندى**

«تاريخ وسياسة» هو ما يتجاوب مع التراث السابق للتقليد السنّى الذى استقر - مع أحد كبار بنائيه (وهو الماوردى)-على اعتبار السياسة والسلطان، والخلافة بالتالى، هى أحد أهم ضرورات الاجتماع البشرى ولوازمه؛ وبما يعنيه ذلك من أنها شأنٌ دنيوى لا دينى. وفضلًا عن ذلك فإنه يبقى، فى النهاية، أنه إذا كان «الإسلام وأصول الحكم» إنما يتواصل مع المسار العربى- أو حتى المصرى- فى الإصلاح الذى انشغل بتحرير الإسلام من الاستخدام كقناعٍ يتم التغطية به على ضروبٍ متعدِّدة من الجمود العقلى والاجتماعى والسياسى، فإن ما يكشف عنه الحاصل الآن فى العالم العربى من سعى فيالق العنف الجهادى إلى بناء دولة تكون بمثابة أداتها فى الانسحاب من عوالم المدنيّة، والارتكاس إلى عصورٍ كان فيها الدين مجرد غطاءٍ تستتر وراءه غرائز العدوان والعنف، إنما يؤول إلى تأكيد القيمة القصوى لاستدعاء هذا المسار الذى يبقى «الإسلام وأصول الحكم» واحدًا من مناراته الكبرى

(1) محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ضمن محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم (دار الشروق) القاهرة، ط 2، 1997، ص 215، 423.

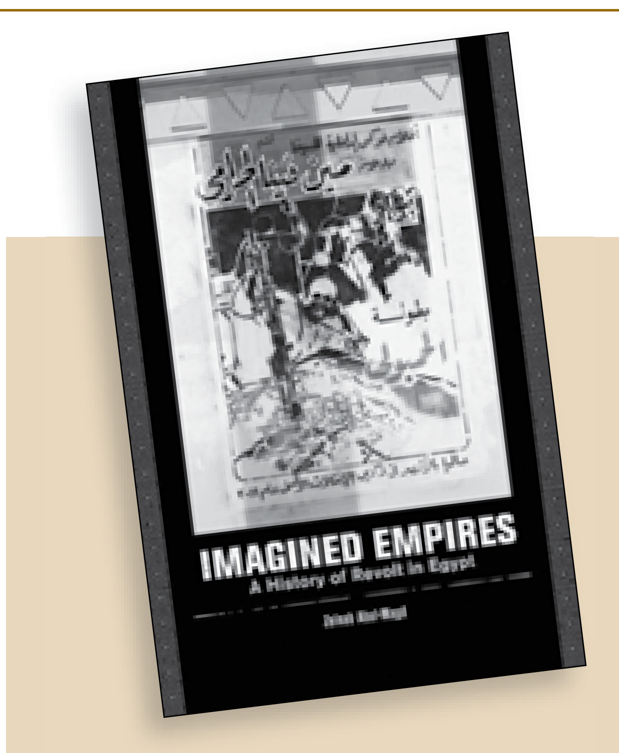
(2) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد (مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى) القاهرة، 1966، ص 113، وكذا: الآمدى: غاية المُرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، 1971، ص 363.

(3) محمد رضا المظفر: عقائد الامامية (المطبعة العالمية) القاهرة 1973، طبعة ثامنة، ص 71.

(4) أبى الحسن الماوردى: أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2009، ص 182- 183.

(5) محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط 1، 1993، ص 308.

(6) عبد الرحمن الكواكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 1993، ص 16- 17.



ثورات الصعيد المنسية

لا يذكر التاريخ شيئًا عن ثورة الشيخ أحمد، ثورة منسية فى صعيد مصر ضد الدولة المركزية وضد الخديو.. زينب أبوالمجد ترصد فى كتابها (إمبراطوريات متخيلة) الوقائع لتصل إلى أن الرواية المعتمدة لتاريخ مصر الحديث لا تعدو أن تكون رواية انتقائية، سطرتها وروتها البرجوازية القاهرية. وسارت على نفس منوال المؤرخين الكولونياليين، بالتركيز على شمال مصر بوصفه مقرًّا للدولة المركزية وباعث نهضتها. أحمد زكى عثمان يقرأ الكتاب الهام.

زينب أبو المجد

■ الكتاب: **إمبراطوريات متخيلة: تاريخ الثورة فى مصر**

■ المؤلف: **زينب أبو المجد**

■ الناشر: **دار نشر جامعة كاليفورنيا، 2013**

فى عام 1864، أقدم رجل من قنا فى أقصى صعيد مصر، على حشد آلاف الفلاحين فى تمرد ضد الدولة المركزية فى القاهرة وحاكمها الجديد آنذاك إسماعيل باشا. هاجم الرجل، ويدعى الشيخ أحمد، وجيش الصعايدة الذى شكله، ممتلكات الأتراك واليونانيين وغيرهم من التجار والمغامرين الأوروبيين الذين وجدوا الطريق ممهدًا إلى صعيد مصر فى القرن التاسع عشر. لم تكن تلك هى المرة الأولى التى تثور فيها قنا (600 كم جنوب القاهرة)، فقبل نحو أربعين عامًا، خرج الشيخ رضوان، والد الشيخ أحمد، على رأس عصيان هائل فى البلد نفسها ضد حكومة محمد على باشا. وظف الشيخ أحمد، مثلما فعل أبوه، المفردات الدينية لتعبئة الفلاحين الساخطين على التجار الأجانب ممن سلبوا الأرض من الأهالى، وأذلوهم فى أعمال السخرة. وبنبرة خطابية لم تخل من رومانسية، دعا المتمرد إلى العدالة فى توزيع الثروة بين الجميع. لحسن الحظ، دونت الرحالة الإنجليزية لوسى جوردون (Lucie Gordon) التى كانت تقيم فى قنا للتعافى من داء ألم بها زمن اندلاع التمرد– شهادتها بشأن «الثورة» التى رأتها. وصفت قائد التمرد بأنه شيوعى. وذكرت فى كتابها «خطابات من مصر» (Letters from Egypt)، صدر عام 1865، أن المتمردين أغاروا «على قارب بروسى وقتلوا جميع من كانوا على متنه، ثم أشعلوا النار فى القارب. ثم أعلنت عشر قرى العصيان. قاد هذا الشعب درويش معتوه... أخذ يسبح بأسماء اللّه الحسنى، ويردد يا لطيف، ثلاثة آلاف مرة كل ليلة طيلة ثلاث سنوات... خدع هذا الدرويش مطاريد الجبل وأفهمهم أنه المهدى المنتظر، قبل أن يعلن الثورة ضد الأتراك».

تكشف هذه الحادثة الغريبة، والمجهولة كلية فى كتب التاريخ المصرى الرسمية، عن إحدى معضلات صناعة وكتابة التاريخ فى مصر. فكما تقول الباحثة زينب أبوالمجد فى كتابها بالإنجليزية «إمبراطوريات متخيلة: تاريخ الثورة

فى مصر» (Imagined Empires،A History of Revolt in Egypt)، الصادر عن دار نشر جامعة كاليفورنيا عام 2013، إن الرواية المعتمدة لتاريخ مصر الحديث لا تعدو أن تكون رواية انتقائية، سطرتها وروتها البرجوازية القاهرية برجالها ونسائها. وسارت على نفس منوال المؤرخين الكولونياليين، بالتركيز على شمال مصر بوصفه مقرًّا للدولة المركزية وباعث نهضتها ومركز السياسة والاقتصاد والعصيان فيها. وتجادل أبوالمجد، وهى أستاذة للتاريخ فى جامعة أوبرلين الأمريكية، أن للصعيد رواية جد مختلفة مع كل الإمبراطوريات التى تعاقبت على غزو مصر، رسمية وغير رسمية، منذ القرن السادس عشر (العثمانيين والفرنسيين وإمبراطورية محمد على ثم البريطانيين).

وفى الكتاب، تنقب أبوالمجد فى مئات الوثائق منذ القرن السادس عشر، من المكاتبات الرسمية وقضايا المحاكم الشرعية وسجلات مضابط الأحكام، لتميط اللثام عن تاريخ من التمرد والعصيان ضد الحكومة المركزية وضد التهميش المتعمد للصعيد. رعت تلك الإمبراطوريات فكرة وهى أن مصر دولة موحدة، ومن ثم ينبغى إلحاق الصعيد بالقوة تحت سيطرة القاهرة. أسفرت تلك السياسات عن دمار بيئى لمجتمعات الصعيد تمثل فى تفشى أوبئة الطاعون أو الكوليرا. وأشعلت جذوة العصيان لدى الفلاحين المعترضين على سلب أراضيهم، والعمال الرافضين لعمل السخرة، والنساء المجاهدات دفاعًا عن حيازتهن من الأراضى الزراعية. وتذكر أبوالمجد أن فشل هذه السياسات الاستعمارية فى إخضاع الصعيد خلق مناخًا انتعشت فيه عصابات تحدت الحكومة وشكلت تهديدًا أمنيًّا ملحًّا للأجانب ولموظفى البيروقراطية الأتراك والنخبة المحلية.

عانى الصعيد أكثر من غيره جراء محاولات إلحاقه بالقوة فى دولة مركزية مقرها القاهرة. وتقول أبوالمجد إن فكرة الدولة المركزية القابضة على كل حدود مصر لم تكن سوى خرافة. فطيلة قرون تمتع الصعيد، المزدهر اقتصاديًّا، بوضع استقلال نسبى. والكتاب يبدأ سرد رواية الصعيد «المغايرة» منذ العثمانيين. فيقدم قراءة لتقرير رفعه أحد موظفى السلطنة (أحمد باشا الجزار) عن دولة تتمتع بحكم ذاتى فى الصعيد الذى لم يكن للسلطنة سبيل للوصول إليه. هذه الدولة هى دولة الأمير همام الغنية والقابضة على زمام الأمور فى الجنوب. ردد كبار الموظفين الأتراك قصصًا عن هذه الدولة المستقلة والغامضة. وتحدث رحالة فرنسيون عن نموذج هذه الدولة العادلة ووضع الأقباط المنصف فيها. وكتب فيڤانت دينون (Vivant Denon)، عالم المصريات الذى رافق نابليون بونابرت فى حملته على مصر فى 1798، أن فرنسا يمكنها بعث دولة الأمير همام فى مصر مرة أخرى، الدولة المتحررة من حكم الطغاة العثمانيين والمماليك والتى لا يعانى فيها الأقباط. كما كتب رفاعة رافع الطهطاوى عن هذه الدولة فى «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» ووصفها بأنها «جمهورية» قريبة من النموذج الفرنسى. يكمن السر فى صعود نظام الهوارة، منذ عصر المماليك مرورًا بالفترة العثمانية، إلى الأهمية الجغرافية للمنطقة التى سيطروا عليها فى أعماق الصعيد.

تمتعت قنا بثروة تجارية وزراعية وصناعية بفضل دورها فى «الاقتصاد العالمى للمحيط الهندى» وهو النظام الاقتصادى القديم الذى ربط البحر الأحمر ببحر العرب مع شرق أفريقيا والمحيط الهندى. ومن خلال موانئ البحر الأحمر مثل عيذاب والقصير، اتصلت مدن قنا مثل قوص وإسنا بموانئ شبه الجزيرة العربية واليمن واستقبلت البضائع النفيسة مثل التوابل والبن. لكن لم تترك الإمبراطورية العثمانية ولا وكلاؤها فى مصر من المماليك هذه الدولة على حالها. قضى عليها على بك الكبير فى 1769. وسجل عبدالرحمن الجبرتى فى «عجائب الآثار»: «زالت دولة شيخ العرب همام من بلاد الصعيد من ذلك التاريخ كأنها لم تكن».

يقدم عصر محمد على فصلًا آخر فى الرواية البديلة. فعندما ارتقى الباشا إلى القلعة (مقر الحكم فى القاهرة) عام 1805، استغرقه الأمر 6 سنوات كاملة كى يخضع الصعيد. أوكل الباشا إلى ابنه البكر ذى العشرين عامًا أمر الصعيد. وتقول أبوالمجد إن الصعيد مثّل البداية السعيدة للمسيرة العسكرية لإبراهيم باشا، الغازى الإمبريالى. وتنقل عن الجبرتى بعض ما فعله ابن الباشا بأهالى الصعيد، «فعل بهم فعل

سيدة من جنوب مصر تحمل طفلًا، النصف الأول من القرن العشرين

التتار عندما جالوا بالأقطار وأذل أعزة أهله وأساء أسوأ السوء معهم فى فعله... وأجرى عليهم أنواع الآلام من الضرب والتعليق والكى بالنار والتحريق، فإنه بلغنى والعهدة على الناقل أنه ربط الرجل ممدودًا على خشبة طويلة وأمسك بطرفيها الرجال وجعلوا يقلبونه على النار المضرمة مثل الكباب».

وبعد أن استتب الأمر لمحمد على، استقدم النظام الخبراء الأجانب؛ لإدارة واستثمار المشروعات الجديدة، ومنها مشروعات التنقيب عن الفحم والكبريت وغيرها، كان لقنا نصيب من هذه المشروعات التى اعتمدت على عمالة السخرة ومصادرة الأراضى، وهو ما أدى إلى خروج الشيخ رضوان فى تمرده عام 1824.

تفسر أبوالمجد اندلاع هذه التمردات بفعل «الإمبريالية غير الرسمية». فبموجب هذه السياسة فرضت بريطانيا هيمنتها على بلدان عدة فى أنحاء المعمورة دون أن تحتلها عسكريًّا، بدعوى تحديثها وتطبيق سياسات اقتصاد السوق الحر. شرعت الإمبراطورية فى استبدال الاقتصاديات الحديثة بالاقتصاديات التقليدية فى بلاد زعمت تعطشها للدخول إلى جنة «التحضر» الغربى. كانت السياسة البريطانية هذه وبالًا على الصعيد، كما تقول أبوالمجد.

فى البداية ضغط البريطانيون على النظام الحاكم فى مصر للسماح بحرية التجارة وفتح السوق المصرية أمام السلع الإنجليزية. وأجبرت النظام الحاكم فى مصر على سن قوانين وتشريعات؛ لتسهيل حركة التجار الأوروبيين بين الشمال والجنوب. تَشكل وضع التبعية رويدًا رويدًا، فأخضع البريطانيون محمد على إلى الاتفاقية الأنجلو– تركية لحرية التجارة فى عام 1838. وطبقت الأنظمة الحاكمة المختلفة من سلالة محمد على– سواء عباس (1848–1854) أو إسماعيل (1863–1879)–


محمد على

سياسات التحرير الاقتصادى هذه تحت ضغوط متشابهة. كما استجاب أبناء محمد على لمطالب صناعة النسيج البريطانية المتعطشة للقطن طويل التيلة، فزادت المساحات المزروعة بالقطن فى الدلتا مما أدى إلى تراكم ثروات زراعية وظهور طبقة جديدة من المصريين والأتراك بفعل إصلاحات فى هيكل ملكية الأرض الزراعية قام بها سعيد باشا (تولى من 1854 إلى 1863) وإسماعيل باشا.

وخلافًا للوجه البحرى، أدى أهمال الزراعة فى الصعيد إلى غياب طبقة من ملاك الأراضى ذات التأثير. نعم كان هناك ملاك أرض من الصعيد– خاصة لمزارع قصب السكر– لكنهم كانوا نخبة من الدرجة الثانية. لعبت إصلاحات الخديو القانونية دورًا فى تهميش الصعيد إلى مدى سياسى أبعد، فبتشكيل مجلس شورى النواب فى 1866، اكتسب الشمال ميزة إضافية على الصعيد، بهيمنة كبار ملاك الأراضى الزراعية فى الدلتا على تركيبته، وفرضوا رؤاهم على الأجندة التشريعية للمجلس. ورصدت أبوالمجد، من خلال مسح لأعضاء البرلمان ومضابطه، أن القطن كان الحاضر دائمًا فى المناقشات.

ومثَّل تطوير خطوط السكك الحديدية نموذجًا آخر لتجاهل البرلمان لاحتياجات الصعيد. فقد توسعت شبكات السكك الحديد فى الدلتا والإسكندرية خلال العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر لشحن القطن من مزارع الدلتا إلى ميناء الإسكندرية. لكن وعلى النقيض لم ير أهالى الصعيد هذه التقنيات الحديثة فى المواصلات إلا بعد أمد بعيد. ابتعد الصعيد أكثر فأكثر عن الدولة المركزية، وبات يُنظر إليه بوصفه مكانًا نائيًا. وباتت قرى الصعيد وكأنها تنتمى إلى عالم آخر.

وتقارن أبوالمجد بين حادثتين تكشفان عن عمق التهميش الذى ضرب الصعيد. غزا وباء الكوليرا مصر مرتين فى تاريخها الحديث، الأولى فى عصر محمد على (بين 1830 و1840) والثانية فى ستينيات القرن التاسع عشر. نجا الصعيد بنفسه فى المرة الأولى واستقبل سكان العاصمة الفارين من الوباء القاتل. أما فى المرة الثانية، وبسبب انهماك الإمبراطورية غير الرسمية فى عملها فى الشمال وتهميش الوجه القبلى، وصل الوباء إلى الصعيد، وأفنى قرى بأكملها.

وفى الفترة المعروفة بالنهضة المصرية، نشطت البرجوازية القاهرية فى النضال من أجل نيل الاستقلال عن الاحتلال البريطانى وطورت خطابًا مبنيًّا على الهوية الوطنية، وحشدت الجماهير لخدمة هدف الاستقلال. فأصدرت صحفًا وأسست أحزابًا سياسية وبنوكًا وشركات. كل هذا تحت شعار الاستقلال الوطنى عن الهيمنة الاقتصادية الغربية. فى الوقت نفسه، كان الصعيد مسرحًا لممارسات مختلفة، أفعال العصيان والتمرد ومهاجمة شيوخ القرى وعمدها، فضلًا عن رفض دفع الضرائب وتخريب المرافق العامة. لم تغب النساء عن المشهد، فكما تذكر أبوالمجد من وثائق مجلس الأحكام، أنهن شكلن العصابات وحكم على بعضهن بالسجن. وسردت مكاتبات الدولة ووثائقها الرسمية قصصًا لخارجين عن القانون، أو «الأشقياء» الذين أعادوا سيرة عصابات الفلاتية التى أقضَّت مضاجع النظم الإمبريالية السابقة ▲



الكارو والمرسيدس.. والحداثة الناقصة!

تؤكد هبة شريف فى كتابها «الكارو والمرسيدس» على أن المصريين اصطدموا بالحداثة عندما جاء بونابرت غازيا، ثم استكمل محمد على عندما تولى حكم مصر أضخم عملية تحديث فى الزراعة والصناعة والتعليم وإرسال البعثات إلى أوروبا. غير أن هذه الحداثة كانت مشوهة، ينقصها الديمقراطية والمساواة أمام القانون واحترام الحقوق الأساسية للإنسان. طه عبد المنعم يقدم قراءة لأهم أفكار الكتاب.

■ الكتاب: **الكارو والمرسيدس: حداثة لم تكتمل**

■ المؤلف: **هبة شريف**

■ الناشر: **دار سلامة، 2015**

تعد التغيرات الثقافية من القضايا الإشكالية التى تهيمن على الجهد الفكرى للنقاد الثقافيين والمفكرين والباحثين المتخصصين فى هذا المجال، ويعتمد كل من هؤلاء فى تأويله وتفسيراته على مرجعياته المعرفية ومدى إلمامه بالظروف المحيطة بالتغير الثقافى، لذا تقبع قضية المثقف/ النخبة والسلطة فى قلب تلك القضايا التى تسيطر على المشهد الثقافى المصرى. فمنذ كتاب ريشار جاكمون: «بين كتبة وكتاب» والذى أظهر – بداية من العنوان – التمايز الواضح بين مثقفين (كتاب) ونخبة (كتبة) لدى السلطة، والذى اهتم بشكل مثير بالمشهد الثقافى فى دولة يوليو، مرورًا بكتاب شرين أبو النجا: «المثقف الانتقالى» والذى يشير -بداية من العنوان- إلى أداء المثقف فى الفترة الانتقالية بعد ثورة 25 يناير، يأتى كتاب هبة شريف: «الكارو والمرسيدس» ليشير إلى المأزق الثقافى الذى يعانيه المشهد فى مصر حاليًّا، فيرجع الأمر إلى أن مصر لم تكتمل حداثتها، وتحاول هبة شريف الإمساك بخيوط وجذور الحداثة منذ عهد إنشاء الدولة على يد محمد على.

سيأخذ عنوان الكتاب نصيبًا وافرًا من حديثنا، ففى عام 2000 صدر كتاب للصحفى الأمريكى توماس فريدمان بعنوان «السيارة اللكزس وشجرة الزيتون»، نستطيع أن نقرأ مع العالم كله هذا الكتاب فى سياق الحديث عن العولمة وصراع الحضارات لصامويل هنتنجتون ونهاية التاريخ لفرانسيس فكوياما[1]، فقد تكفلت مقالات وكتب كثيرة أهمها نقد إدوارد سعيد للنظرية المزعومة، إلا أن موضوعنا الآن لا يهمه كثيرًا الخوض فى هذا النقاش الذى أقفل بابه منذ زمن[2] واستبدله العالم بنقاش جدلى آخر حول «الشرق الأوسط الكبير». ما يهمنا هو دلالة العنوان الذى اختاره توماس فريدمان لكتابه. فأثناء رحلته إلى اليابان عام 1992 وبعد زيارته لمصنع سيارات لكزس فى شركة تويوتا، قرأ مقالة فى صحيفة عن مشكلات الشرق الأوسط وأدرك أن نصف العالم يبدو عاقد العزم على

بناء لكزس السيارة الأكثر رفاهية ومتفانيًا فى تحديث اقتصاده، أما نصف العالم الآخر - وأحيانًا نصف البلد الواحد - فلا يزال غارقًا فى القتال حول أحقية هذا أم ذاك فى ملكية شجرة الزيتون (المقالة[3] كانت تتحدث بالتحديد حول المشكلات التى يسببها الاسرائيليون للفلسطينيين حول مزارع شجر الزيتون فى فلسطين المحتلة)، وانتهى فى كتابه إلى تقسيم العالم إلى عالم اللكزس وعالم شجر الزيتون.

العنوان دال بثنائيته الضدية التى تشير- حسب مراد ومفهوم كتاب توماس فريدمان – إلى طرفين متناقضين وجود أحدهما نفى لوجود الآخر وذلك فى سياقات الصراع التى لا بد أن تنتهى بانتصار القطيع الإلكترونى وانحدار «شجرة الزيتون» التى ترمز للثقافات المحلية والحضارات التقليدية، تلك التى لم يعد لها مكان فى عالم العولمة التى يهيمن عليها التفوق التكنولوجى للشركات متعددة الجنسيات، والتى تنتج السيارة لكزس التى أصبحت رمزًا دالًا على التفوق الإلكترونى للمنتج الذى تصدره العولمة. ولكن بقى هذا التباين بين عالمين متجاورين إحدى أهم علامات انتهاء مرحلة «الحداثة» والدخول فى حالة «ما بعد الحداثة»، وهو الملمح الهام الذى نستخلصه باطمئنان من كتاب توماس فريدمان.

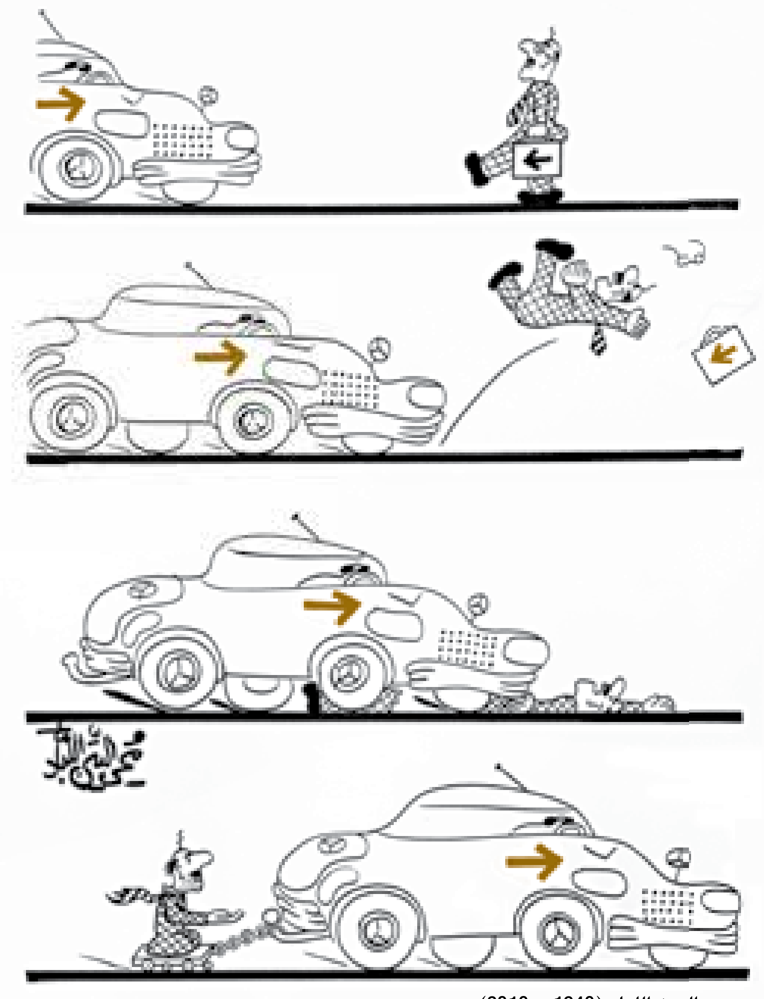
تلك التقديمة لازمة لحديثنا حول عنوان كتاب الدكتورة هبة شريف «الكارو والمرسيدس .. حداثة لم تكتمل» الصادر عن دار سلامة. بدأت هبة عنوانها بالكارو الرمز الدال على عالم قديم تقليدى، فى مقابل المرسيدس الرمز الدال على عالم الحداثة. والسيارة المرسيدس – مثل السيارة اللكزس التى تنتجها شركة تويوتا اليابانية – هى أيقونة العولمة التى تنتجها المصانع الألمانية ولكن الفارق الهام هنا أننا نستوردها بالكامل، فالسيارة صاحبة الحكاية الأشهر بأن مصر هى أكبر مستورد لتلك الأيقونة فى الوطن العربى أيام انفتاح السادات.

فمعنى من ضمن معانى الحداثة هو التحديث ولكن لم يحدث لمصر أن أجرت تحديثًا[4] للبنى المؤسسية التى وضعت أسسها دولة محمد على وأبنائه. فلا نستطيع أن ننكر بالرغم من النظرة الفوقية والاستعلائية لمحمد على للشعب المصرى، لكن بناء مؤسسة الجيش نمى الشعور بالوطنية والقومية لدى أبناء الشعب وجعل ارتباطه بالجيش قويًا حتى يومنا هذا. أما دولة يوليو فلم تنشئ وزارة الثقافة (على سبيل المثال) فى الجمهورية الأولى من فراغ، بل اعتمدت على مؤسسات كانت قائمة بالفعل، فالهيئة المصرية للكتاب، مثلًا، هى مجموع المطابع ودور النشر التى أممتها دولة يوليو، وهيئة قصور الثقافة كانت الجامعة الشعبية لوزارة المعارف قبل 1952، وحتى دار الكتب والوثائق القومية هى إحدى المؤسسات التى أنشأها محمد على نفسه باسم «الدفتر خانة». ما جرى هو تطوير على يد أفراد مثل ثروت عكاشة، وثروت عكاشة نفسه لم يكن ليقوم بعملية التطوير تلك إلا باستثمار قوة ونفوذ دولة يوليو الناشئة وعلاقته برئيس الجمهورية وقتها جمال عبد الناصر باعتباره أحد الضباط الأحرار الذين صنعوا انقلاب 1952، لهذا تحديدًا يظهر أن لدينا وعاء يبدو حديثًا ولكنه فارغ تمامًا، بمنجزات قليلة لا تتناسب مع ضخامة وقوة هذه المؤسسات.

الحداثة لها تجليات مختلفة ولكن ما يهمنا هنا هو بناء مؤسسات الدولة، فمشروع النهضة منذ محمد على إلى 1952 لإقامة دولة هو أحد تجليات الحداثة فى مصر. مياه كثيرة جرت أثناء إقامة الدولة الحديثة مشروع نهضتها، فلا توجد حداثة خالصة لدى العرب أو مشروع متكامل إلا فى أوائل المشروع النهضوى، ولكن الكتاب يغفل انتقال مصر من الملكية للجمهورية، فيحمل عورات والجوانب السلبية فى مؤسسات الدولة (الثقافية، كمثال) إلى عهود بناء الدولة الحديثة على يد محمد على، وبالتالى إلى ما أصابنا من «حداثة لم تكتمل» أو «حداثة منقوصة». مصر مرت بمرحلة الحداثة وانتهت تلك المرحلة ليس فقط فى 1952 (لأسباب خاصة بالحالة المصرية)[5] بل من العالم كله. ومن أسباب انتهاء مرحلة الحداثة هو تحديدًا السبب الذى أنتج ملمح تجاور الكارو بجانب المرسيدس. وهو عرض أصاب معظم دول العالم، كالهند والصين وسنغافورة ولكن هذه الدول استطاعت استكمال منظوماتها الخاصة وتبنت بشكل أو بآخر قيم الحرية والديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان، فى عوالم ما بعد حداثية.

أى مراقب للمشهد الثقافى المصرى لا يستطيع إلا أن يوافق على تشخيص د.هبة شريف لأعراض المرض الذى يصيب مؤسساتنا الثقافية الحكومية ولكن نختلف معها قليلًا فى أن المرض ليس فى أن الدولة حداثتها منقوصة أو لم تكتمل. فالسيارة المرسيدس ليست رمز عالم حداثى (فى نطاق حديثنا عن الدولة المصرية) بل ترمز إلى ما أصاب الدولة من تلطيخها بالعولمة فى عالم حداثى. فالحداثة مرحلة حضارية انتهت[6]، العالم دخل فى «حالة ما بعد الحداثة» وتعداها لحالة يطلق عليها «بعد ما بعد الحداثة» أو «الفضاءات المفتوحة» كما يحب البعض تسميتها. مصر أنهت حالة الحداثة مع انقلاب يوليو 1952 وحتى الآن لا يتم وصف حالة الدولة المصرية بحالة «ما بعد الحداثة»، فللأسف حالتنا هى حالة الركود والجمود، فتقدمنا بأثر القصور الذاتى. ما زلنا نعانى من تلك الحالة المقيتة، ولم نتخلص منها، رغم أن قطاعًا كبيرًا من الشعب وعى بحالة «ما بعد الحداثة»[7]، حتى جاءت ثورة تخلصنا من الجمود وتحرك تيارات فكرية وثقافية لنستقبل عوالم جديدة.

الغريب «أن الدولة المصرية احتفظت بشكل الدولة الحديثة دون مضمونه فيما يتعلق بالمشهد الثقافى» على حسب تعبير د.هبة فى الكتاب؛ «ولأن الدولة المصرية تقدس الشكل على حساب المضمون، فقد سمحت الدولة المصرية بتأسيس مؤسسات ثقافية مستقلة إلى جانب مؤسسات الدولة، ولكن افتقرت هذه المؤسسات إلى تمويل من الدولة المصرية أو دعم لها كما هى الحال مع معظم المؤسسات غير الحكومية العاملة فى مجال الثقافة فى الدول الحديثة، وأصبحت بالتالى تحت رحمة


محيى الدين اللباد (1940 – 2010)

البحث الدائم عن تمويل. ولأن المجتمع المصرى ما زال تقليديًّا فإن هذه المؤسسات لم تستطع إقناع الناس بشكل عام بالتبرع لخدماتها»[8].

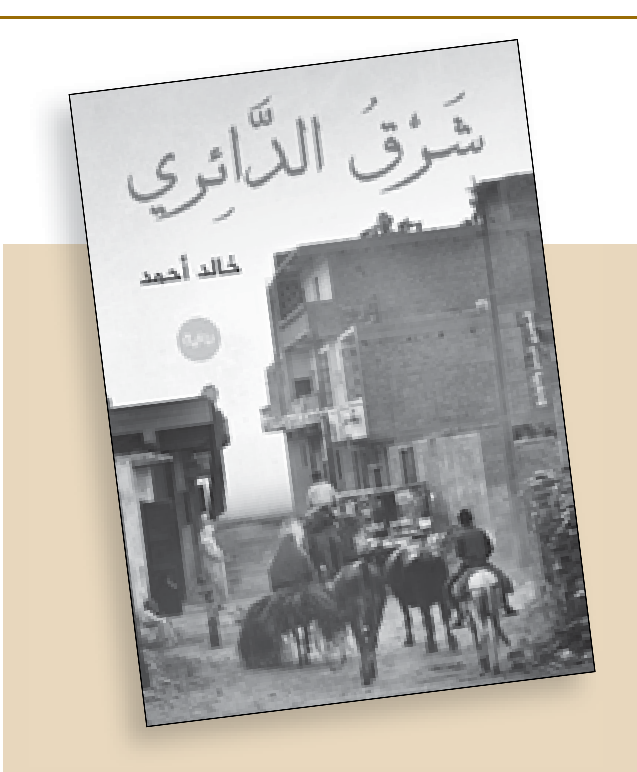
الكتاب يتطرق إلى موضوعات كثيرة أهمها دور النخبة والثقافة الشعبية، بتحليلات تلمس الواقع.

يهتم الكتاب بـ«النخبة الثقافية» التى تؤثر فى العقول وتحدد التطور الثقافى للمجتمع، على حسب تعبير د.هبة شريف. لكن النخبة – والنخبة ليست كلمة مديح كما هو شائع (!) – هى مجرد وصف فنى technical للأفراد ذوى التأثير فى السلطة والمجتمع، هى التى تستطيع تحريك المجتمع تبعًا لعلاقتها بالسلطة أو بمعنى أدق بالمؤسسات الثقافية المعنية (الثقافة والإعلام)، فالجماعة الثقافية[9] هى التى تفرز نخبة المجتمع ككل. وبناء عليه أكدت الحداثة على دور النخبة فى صياغة ثقافة المجتمع وأهمية الثقافة العليا أو الراقية فى صياغة هوية المجتمع. ولكن النخبة فى عوالم ما بعد الحداثة فقدت تلك المركزية وأصبحت الثقافة التى تصدرها النخبة وتمثلها هى مجموعة من الخطابات التى تحافظ على وجودها واستمراريتها من ارتباطها بالسلطة وقدرتها على إقصاء وتهميش الخطابات المضادة له داخل المجتمع. لذا فشكل النخبة اختلف وآلياتها لتوجيه خطاباتها اختلفت ولكنها ظلت نخبة مع الأسف، أى ظلت تعنى هؤلاء الذين ينتمون لكريمة المجتمع.

يشير الكتاب إلى رأس المال الثقافى الذى تستمد منه النخبة قوتها ونفوذها، وفى ظل مشهد ثقافى مشوه «سيتمكن الأفراد الذين يتمتعون بمستوى رأس مال ثقافى عال من «التفوق»على اللاعبين الآخرين»[10]، وتقدم أحد الأمثلة التى يتمكن فيها أحد أفراد النخبة من هزيمة الثقافة الشعبية ممثلة فى الأغانى الشعبية والمهرجانات باعتبارها من مستوى ثقافى أدنى، ولكن فى المقابل ينتشر أصحاب تلك الثقافة فى الفضاء الشعبى (الأفراح الشعبية والتكتوك والتاكسى...). تلاحظ د.هبة أن بزوغ الثقافة الشعبية يعكس بشكل ما «صراعًا بين رغبة الشرائح الاجتماعية التى تجد نفسها خارج دائرة الوسط الثقافى الذى تسيطر عليه النخبة الثقافية من ناحية، وبين هذه النخبة الثقافية المسيطرة من ناحية أخرى»[11]. الطريف أن عوالم ما بعد الحداثة تعلى من قدر الثقافة الشعبية باعتبارها ثقافة الهامش.

الكتاب يستحق القراءة مرات، لأنه يلمس الأسباب الحقيقية وراء تشوهات المشهد الثقافى وليس مجرد الارتكان إلى عدة مظاهر سطحية لا تغنى ولا تسمن من جوع ■

(1) ينتمى مفهوم ونظرية فوكوياما «نهاية التاريخ» إلى عوالم ما بعد الحداثة المولعة بفكرة الموت والشعور بالنهايات.
(2) الكتاب ظهر قبل أحداث 11 سبتمبر
(3) أو الخبر التلفزيونى الذى شاهده فى قطار رحلة العودة من مدينة تويوتا إلى مدينة طوكيو
(4) فالتحديث يقرب من البنى الحياتية، أما الحداثة فمشروع فكرى ثقافى متكامل.
(5) بمزيد من الجراة، أدعى أن دولة يوليو عرقلت وأنهت مسيرة الحداثة فى مصر
(6) يصعب، بل يستحيل وضع وتحديد لحظة فاصلة يقع فيها التحول والانتقال. المقصود بالانتهاء هو ظهور مفاهيم ونظريات جديدة تفسر الآنى وتختلف مع النظريات وطرق التفكير القديمة. فما بعد الحداثة هى حالة ثقافية غير واضحة المعالم والتى تكونت نتيجة تغيرات عميقة فى البنية الاجتماعية والثقافية التى قادت عمليات إدراك جديدة لصورة الواقع، فهى أشبه بحالة ثقافية عامة أكثر من كونها برنامجًا معرفيًّا أو ثقافيًّا كما كانت مرحلة الحداثة.
(7) استخدام الإنترنت فى التواصل والتمرد والثورة مفهوم للفضاءات المفتوحة ينتمى إلى عالم بعد ما بعد الحداثة.
(8) ص 105
(9) الجماعة الثقافية هى شبكة المصالح والتيارات الثقافية التى يصنعها المثقفون داخل المجتمع الواحد.
(10) ص69
(11) ص71



لوحة سوسيولوجية لبؤس المدينة

بعيدًا عن التناولات السطحية لقضايا العشوائيات سواء عن طريق التعامل الرومانسى المتعاطف مع سكانها، أو على جانب اعتبارهم قنبلة موقوتة، يقدم خالد أحمد فى روايته (شرق الدائرى) رؤية إنسانية لشخصياته المنتمين لهذه الطبقة. عمرو عادلى يقدم قراءة سوسيولوجية للرواية.

■ الكتاب: **شرق الدائرى**

■ المؤلف: **خالد أحمد**

■ الناشر: **دار المصرى للنشر، 2014**

فرغت منذ أسابيع من قراءة رواية «شرق الدائرى» للأديب الشاب خالد أحمد، وقد ظلت الرواية فى مكتبتى طيلة هذه المدة بغلافها الأخضر والصورة المطبوعة عليها لبيوت شبه ريفية معدمة وأناس يركبون حمارًا حتى التقطتها لأفاجأ بتدفق فريد لأحداث وشخصيات ورسم دقيق لجغرافيا تلك القرية التى مر بها الطريق الدائرى فبدل حالها وغير من طبيعة الحياة اليومية فيها، وبرسم بالغ الرشاقة والثراء والاختصار فى الوقت نفسه لشخصيات عديدة من أجيال وعائلات وجهات وخلفيات مختلفة تدخل إلى مسرح الأحداث وتخرج منه تمامًا، كأن الكاتب يأخذ بيد قارئه ويمر به فى سوق طينى قذر من أسواق هذه القرية التى ضلت طريقها إلى أطراف المدينة أو ربما ضلت المدينة طريقها إليها.

لا يهدف هذا المقال لتقديم نقد أدبى للرواية، إذ يبعد هذا تمام البعد عن تخصصى ومعرفتى، وإنما يأتى كتعليق مقتضب فحسب على ما رأيته بمثابة لوحة سوسيولوجية بديعة تحكى بسلاسة وببساطة وتركيب فى الوقت ذاته قصة أحزمة الفقر حول القاهرة فيما تطلق عليه الدوائر الحكومية العشوائيات، ولكن خلافًا لتناول الأنتيلجينسيا المصرية لقضايا العشوائيات وقضايا التهميش الاقتصادى والاجتماعى فى المدن، والذى إما تغلب عليه الرؤية الرومانسية لأبناء البلد الأصلاء الذين يعيشون فى مأساة تستدعى التعاطف (فيلم دم الغزال على سبيل المثال) أو تغلب عليه تصورات كابوسية عن أحزمة الفقر الملغمة التى على وشك الانفجار فى وجه أبناء الطبقات المتوسطة الذين وجدوا أنفسهم محصورين بين ليلة وضحاها بين جحافل الأسافل من فقراء الريف الذين زحفوا للمدينة كالجراد، وما لبثوا أن أصبحوا مصدر تهديد للأمن بالبلطجة تارة أو بتوفير الملاذ الآمن للإرهابيين تارة أخرى (فيلم حين ميسرة مثلًا).

فخلافًا لهذه التناولات السطحية الركيكة فإن رواية شرق الدائرى ترسم صورة إنسانية من خلال



أشخاص عديدين يجهد القارئ لتتبعهم لحين اضطرار الكاتب لاستخدام الأسماء الثلاثية للدلالة على كل شخص مع تعدد الأجيال فهى لا تقدم رؤية سكان القاهرة للعشوائيات المحيطة بهم، ولا تقدم بالقطع ولو من بعيد رؤية الدولة والسلطة المركزية لهؤلاء، بقدر ما يعبر لسان الحكاء وهو الروائى عن تاريخ هذه البقعة فى إطار إلحاقها القسرى فى واقع الحال والمخيب للآمال بالمدينة الآخذة فى التوسع.

فلنبدأ بالعنوان «شرق الدائرى»، الدائرى دائرة بحكم التعريف فليس له شرق ولا غرب، والدائرى يحيط بالقاهرة ليربط أطرافها ببعضها البعض، والدائرى هو الطريق الذى شقته الدولة ليسهل على قاطنى قلب العاصمة التنقل من جزء داخلها إلى آخر عن طريق الخروج منها مرحليًا ثم العودة إليها مرة أخرى، فالدائرى هنا هو هوامش العاصمة وأطرافها التى ألحقت بها كى تتواصل أحياء العاصمة مع بعضها البعض، والرواية تبدأ بقرية تقوم حياتها الاقتصادية على الزراعة، وحياتها الاجتماعية على عائلتين اثنتين تملكان أغلب الأرض الزراعية فيما يعمل غالب السكان بالأجرة لديهما، ويستمر الحال هكذا حتى يأتى القرار من السلطة المركزية بمد الطريق الدائرى ليشق القرية، وهنا تبدأ عملية الإلحاق.

يأتى العمال بآلاتهم وعرباتهم الضخمة ويبدأون فى عمليات الحفر وينتزعون الأراضى الزراعية ويشقون الغيطان والحقول ليمدوا الطريق، وتستمر هذه العملية لفترة طويلة تتأقلم فيها حياة القرية أو ما أصبح يشبه القرية مع تآكل المساحات المزروعة مع وجود هؤلاء العمال الغرباء واحتلال الآلات الضخمة لمساحات شاسعة وتغيير ما تم شقه من الطريق لشكل القرية وجغرافيتها، وسرعان ما كان الحديث فى أوساط القرويين أن الطريق سيأتى لهم بالخير وسيسمح لهم بتغيير نشاطهم من الزراعة النكدة التى لا تدر دخلًا غير ما يسد الرمق بالتجارة والخدمات مع أولئك الذين سيمرون على القرية

> **يجسد الطريق الدائرى وما فعله بالقرية واحدًا من أعمق التعبيرات الأدبية عن مأزق وربما مأساة الحداثة والتحديث فى هذا الجزء من العالم**

نهارًا وليلًا، وبقيام الطريق بإيصال القرية النائية بالعاصمة بما فيها من نشاط زاخر زاه، ولم يدر بخلد السكان وقتها أن الطريق الدائرى هو طريق سريع لا يتوقف المارون بسياراتهم عليه، ولا يدخلون القرية من الأصل بقدر ما يمرون بحذائها فيراهم أهل القرية من حيث لا يرونهم هم.

يجسد الطريق الدائرى وما فعله بالقرية واحدًا من أعمق التعبيرات الأدبية عن مأزق وربما مأساة الحداثة والتحديث فى هذا الجزء من العالم، إذ إن الطريق الذى يرمز للحداثة والتجارة والتنمية الاقتصادية والخروج من ربقة الزراعة إلى رحاب الصناعة والخدمات قد قلب حياة القرية رأسًا على عقب فأجهز على الأراضى الزراعية، وخلق مساحات مظلمة ضيقة تحت الدائرى حيث يجتمع قاطعو الطريق وموزعو المخدرات ومدمنوها، وأتى للقرية المغلقة بعمال أغراب، ولكن مع اندثار الحياة التقليدية القديمة فإن الحداثة لم تأت بل ظلت القرية معلقة فى الأعراف بين نمط زراعى مندثر ونمط خدمى أو صناعى لا يتحقق فكانت الصورة أبلغ تعبير عن ترييف المدينة الذى وقع للقاهرة بتمددها إلى الأرياف، وتعايش

أنماطٍ الإنتاج القديمة مع تلك الحديثة فى كل مرتبك. وجدير بالإشارة إلى أن حديث الكاتب عن هذه الحداثة المنقوصة لا يأتى بأى قدر من التصور الرومانسى لماض زراعى أو تقليدى مجيد حيث كان المجتمع يعيش فى اتساق مع نفسه ومع بيئته، فالرواية تشير دومًا إلى وجود السلطة والملكية الخاصة وسطوة العائلات، ولكنها ترصد التغيير فى تلك الأبنية وفى أنماط الإنتاج والتوزيع التى تقوم عليها.

ومع تغير النشاط من الزراعة تغيرت البنية الاجتماعية للقرية فتراجع نفوذ العائلتين القديمتين بعد خسارة أراضيهما وتراجع أهمية الزراعة وتزايد أعداد الأجيال الجديدة على مساحة أرض ثابتة، وظهرت فى المقابل ثروات جديدة لأناس جدد وسلطة جديدة لم تكن قائمة من قبل، وكان أولها الشيخ صبرى، الذى تحول من غفير إلى رمز دينى، رغم عدم تلقيه أى تعليم دينى رسمى، مكنته من جمع ثروة لا بأس بها، وجمع مريدين حوله حين أعيد اكتشاف الإسلام فى هذه البقعة، التى أخذ سكانها يكتشفون شيئًا فشيئًا أن الطريق لن يأتى لهم بخير، وأن إلحاقهم بالعاصمة قد زادهم بؤسًا خاصة بعدما خاب



طرف من جوانب «الطريق الدائرى»، تصوير: يوسف ليمود

رجاؤهم فى حراك اجتماعى سريع يأتيهم بالثروة، وأصبح حلم من تلقى منهم تعليمًا الهروب من «شرق الدائرى» التى أصبح لا أمل فيها.

ويبرز الكاتب أن الإسلام هناك قد أخذ شكلًا جديدًا إذ أصبح السمة الاجتماعية الوحيدة التى تعطيهم معنى للوجود، وتعطيهم شعورًا بالتميز على أقرانهم غير الملتزمين، ومن هنا أصبح حسهم الأخلاقى النابع من الدين هو صاحب موقف هؤلاء الشباب «المتعلم» الذى لم يستطع أن يغادر القرية، ولكنه حظى بقدر من التعليم بلا عائد اقتصادى فى عمل ولا فى دخل، وسرعان ما أصبح الدين بحسب إعادة تعريفهم هو المدخل لترميم وربما إعادة تأسيس العلاقات الاجتماعية التى دمرها الدائرى، ودمرتها تجارة المخدرات وانتشار البلطجة واختفاء أى رمز للسلطة ذات المصداقية.

وبالتوازى مع صعود الدين كملاذ يرجى من ورائه إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية التى قوضها الطريق وما أتى معه، فإن سلطة أخرى فعلية قد نشأت جسدها أحمد النجار، الذى يحار القارئ حتى النهاية فى الوقوف على دوره الاجتماعى حقيقة، فأحمد النجار فتوة أو بلطجى وموزع مخدرات ومرشد للبوليس، ولكنه فى الوقت نفسه ليس شخصًا شريرًا ولا منحط الأخلاق، بل على العكس هو الشخص الوحيد الذى يستثمره الكاتب فى إبراز حديثه النفسى الداخلى، وكيف أنه يخاف اللّه، وكيف أنه يعرف أنه ليس قويًا وأن سلطته الحقيقية تأتى من صيته ومن ثقة الأهالى فيه فى الملمات وعند النزاع، وهو ليس بالقطع نجارًا، ولعل هذا هو التعبير الأحق عن الشخص العادى فى تلك المناطق المهمشة ممن يحتلون مواقع غير معروفة مهنيًا، ويمارسون أنشطة أقل ما توصف به أنها على الهامش فى اقتصاد من غير المعروف ما هو النشاط الذى يقوم عليه حقًا.

وينجح الكاتب نجاحًا باهرًا فى تصدير المزاج العام من الضيق بالحياة التقليدية الزراعية البالية إلى التطلع لحياة أفضل قد يجلبها الطريق وانتظار أن ينجحوا جميعًا فى الخروج إلى دولة من دول الخليج وأن يعودوا بما يكفى من أموال لبناء بيت جديد وأجهزة كهربائية كما فعل جارهم المدرس الذى عاد توًا من الكويت، ثم سرعان ما يتحول الأمر إلى الأسوأ فيتحول شرق الدائرى إلى مكان هامشى لا يعى العالم الخارجى بوجوده أصلًا اللهم إلا غارات تقوم بها الشرطة من وقت لآخر لضرب الإسلاميين المتطرفين حينًا ولتجنيد البلطجية المحليين كأحمد النجار حينًا آخر للعمل كمرشدين للسيطرة على شبكات توزيع المخدرات لا لمنع تداولها.

وتنجح الرواية على نحو باهر فى رسم العلاقة بين الحكومة المركزية وهذه الأطراف الجديدة، وهى العلاقة التى تختزل فى حصار الدائرى وعزله لتلك المنطقة القرية السابقة، واقتصار دور الحكومة المركزية على ممارسة القمع والضبط السياسى والاجتماعى على نحو يغلب عليه العنف، وليس من شك أن هذا النمط هو الغالب فى علاقة القاهرة بأطرافها منذ نشأة ما يسمى بالدولة الحديثة المركزية فى عهد محمد على باشا (1805ـ 1848)، ولكن المثير فى رواية شرق الدائرى أن هذا النمط القمعى من العلاقة ينتقل من علاقة العاصمة بالريف البعيد إلى أطراف العاصمة شبه الحضرية، كما يختلف جوهر العلاقة رغم تشابه أساليب القمع فى أنه فيما كان القمع فى عهد محمد على باشا ومن تلاه من الباشوات قائمًا على الاستغلال (بتجنيد الفلاحين تارة وإجبارهم على العمل بالسخرة تارة أخرى أو بجباية الضرائب تارة ثالثة... إلخ) فإن القمع الممارس ضد العشوائيات لا يهدف لأى استغلال بقدر ما يرمى إلى إبقائهم بعيدًا عن العاصمة التى امتدت إليهم ليعيش الأهالى هناك فى هذه المناطق المحصورة والمقتصرة عليهم بمشاكلهم وفقرهم وإجرامهم.

يصبح الدائرى شيئًا فشيئًا طوقًا يخنق هذه البقعة المنسية، وأخذت «البلطجة» فى الانحدار شيئًا فشيئًا حتى يفقد النجار نفسه سلطته مع ظهور جيل جديد من «العيال» الذين يعملون مرشدين ويوزعون المخدرات ويعتدون على المارة، ويؤذن هذا بنهاية عصر البلطجى الصالح أحمد النجار الذى كان يمثل شكلًا ما ضروريًا لضبط العلاقات الاجتماعية المضطربة لينفسح المجال أمام مرحلة من البلطجة الفوضوية، وتصبح القرية أو المنطقة التى تشبه القرية «من غير كبير» يحكمها ■



تأنيث الفقر

تتبنى المؤسسات التنموية الدولية سياسة إدماج الدول الفقيرة فى النظام الاقتصادى العالمى، متناسية أن هذا الإدماج نفسه سببٌ للمشكلة الاقتصادية، حيث يُلقى اقتصادُ الدولة النامية فى سوق غير محايدة وغير متكافئة.

تقرأ إلهام عيداروس كتاب «الفقر والليبرالية الجديدة» للأكاديمى البريطانى راى بوش، الذى يتحدث عن أسباب استمرار الفقر فى الدول النامية.

■ الكتاب: **الفقر والليبرالية الجديدة: الاستمرارية وإعادة الإنتاج فى جنوب العالم**

■ المؤلف: **راى بوش**

■ المترجم: **وليد سليم - إلهام عيداروس**

■ الناشر: **المركز القومى للترجمة، 2015**

صدرت عن المركز القومى للترجمة الشهر الماضى ترجمة كتاب «الفقر والليبرالية الجديدة: الاستمرارية وإعادة الإنتاج فى جنوب العالم»، الصادر عام 2007 للأكاديمى البريطانى راى بوش، من ترجمة وليد سليم وإلهام عيداروس. للمؤلف أعمال سابقة متعلقة بالفقر والتنمية فى مصر وأفريقيا، أبرزها «الثورة المضادة فى الريف المصرى: الأرض والفلاح فى مرحلة الإصلاح الاقتصادى» صدر عام 2002، و«التهميش والإقصاء فى مصر» صدر عام 2010.

يضم الكتاب سبعة فصول هى: (1) مفهوم الفقر والليبرالية الجديدة، (2) إنشاء لجنة أفريقيا استعدادًا للعولمة (ويروى قصة اللجنة التى أنشأها بلير بدعم الثمانية الكبار لدعم أفريقيا فى 2004، وكيف ذهبت سريعًا طى النسيان دون تحقيق معظم أهدافها)، (3) العمال عبر الحدود (الذى يتناول صراع الرأسمالية من أجل الأرباح، والنظام فى ظل ما يفترض أنه أزمة الهجرة العالمية، وتدويل رأس المال وتقييد حركة العمالة)، (4) الأرض والفقر والسياسة (الذى يتناول مسألة فقدان الحيازة والتراكم، ويروى خبرات الإصلاح الزراعى فى عدة دول أفريقية، وخاصة مصر وزيمبابوى، بدءًا من الإصلاح القائم على إعادة توزيع الأراضى لصالح الفلاحين المعدمين وأصحاب الحيازات الصغيرة حتى مرحلة الإصلاح المعكوس كما حدث فى مصر مع القانون 96 لعام 1992، وعلاقة الصراع على الأرض بالصراع السياسى فى دول ما بعد الاستعمار، (5) الثروة والفقر (الذى يتناول وضع التعدين فى أفريقيا وما يسميه بلعنة الموارد)، (6) تأمين الغذاء والمجاعة (الذى يتناول أزمة الغذاء فى أفريقيا وتفسيرات الوكالات لها، ويستعرض برنامج التنمية الزراعية الشامل فى أفريقيا، وعلاقة الغذاء بالسياسة والتى يسميها «مسيرة الجوع إلى الأمام»)، وأخيرًا (7) مقاومة الفقر والليبرالية الجديدة الذى ينصب حول كيفية النضال ضد

الرأسمالية التى يعتبرها سبب الفقر وليست حلًا له.

رغم أن الكتاب صدر عام 2007 فإنه مفيد فى التفكير فى قضايا تواجهنا كشعوب أفريقية بشكل عام ومصر بشكل خاص، وخاصة استمرار الفقر فى تدمير حياة ملايين البشر رغم المحاولات «المفترضة» الكثيرة، ورؤية وضعنا كدولة ومجتمع مصرى فى الإطار الأفريقى الأعم، فإن السنوات الثمانى التى مرت منذ صدوره حدثت فيها متغيرات تستوجب إعادة قراءة بعض النقاط، أبرزها الثورات العربية والأزمة المالية العالمية وحدوث تغير نسبى فى توجهات بعض المؤسسات الدولية مثل البنك الدولى من قضية النمو كثيف العمالة.

لا أود أن أقوم بعرض الفصول بقدر ما أود التركيز على عدد من القضايا الهامة المذكورة فى الكتاب فى أكثر من موضوع، وتتعلق بالجدل الاقتصادى والتنموى الدائر لسنوات فى مصر.

تعريف الفقر

قامت المؤسسات الأكاديمية والتنموية الدولية المختلفة بتعريف الفقر بتعريفات عدة، أهمها تحديد خط للفقر يتمثل فى مقدار معين من المال، أو تحديد سلة من السلع والخدمات الأساسية، ثم تطور التعريف ليشمل مفهوم فشل القدرة الإنسانية وعلاقات القوة الاجتماعية فى إطار مؤشرات أكثر تعقيدًا من مجرد «الدخل». من الملاحظ أيضًا أن أدبيات دراسة الفقر ومواجهته تتعامل مع الدخل أو مستوى المعيشة والرفاهة الإنسانية، وليس الموقع من عملية الإنتاج. فمفهوم الطبقات الاجتماعية اختفى من أدبيات التنمية تمامًا.

ينتقد بوش الأدبيات والسياسات التى تتبناها المؤسسات التنموية الدولية؛ لأنها تنطلق من ضرورة إدماج الدول الفقيرة فى المنظومة الاقتصادية العالمية، رغم أن هذا الإدماج نفسه هو سبب المشكلة لأنه إدماج غير متكافئ، ويطرح أن هذه

> ”
> **تطور تعريف «الفقر» ليشمل مفهوم فشل القدرة الإنسانية وعلاقات القوة الاجتماعية فى إطار مؤشرات أكثر تعقيدًا من مجرد «الدخل»**



السياسات تتضمن انحيازًا أيدلوجيًا كلاسيكيًا جديدًا يقوم على افتراض أن الأسواق ساحة محايدة لتسهيل التخصيص الفعَّال للموارد، وينعكس فى التركيز على التجارة وليس على إنتاج القيمة المضافة فى الاقتصادات النامية، فيركز لدرجة التقديس على أهمية اجتذاب الاستثمارات الأجنبية المباشرة، رغم فشل منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فى اجتذابها لسنوات. وحتى التركيز على التعليم ينطلق من منطلق ليبرالى بحت، وهو تعزيز الكفاءة الفردية للتمكين من المنافسة فى السوق المفتوحة.

يلقى بوش نظرة على الأهداف التنموية للألفية والتى تم تبنيها عام 2000 فى الأمم المتحدة، وهى عبارة عن ثمانية أهداف تنموية تلتزم بها دول العالم والمنظمات الدولية بحلول عام 2015، وهى:

- القضاء على الفقر المدقع والجوع؛
- تعميم التعليم الابتدائى للجميع؛
- تعزيز المساواة بين الجنسين؛
- تخفيض معدل وفيات الأطفال؛
- تحسين صحة الأمهات؛
- مكافحة فيروس نقص المناعة المكتسب/ الإيدز والملاريا وغيرها من الأمراض؛
- كفالة الاستدامة البيئية؛
- إقامة شراكة عالمية للتنمية.

طرح بوش عام 2007 أن هذه الأهداف لن تتحقق لعدة أسباب، منها أن الـ90 مليار دولار الضرورية لتحقيقها لم (ولن) تجمع، وأيضًا أن المنهج المستخدم للقضاء على الفقر بإدماج الدول النامية فى السوق العالمية سيجعل الأوضاع أكثر سوءًا بدلًا من تحسينها.

وطرح بوش نموذج لجنة أفريقيا التى نشأت عام 2004 كنموذج تفصيلى على مثل هذه السياسات الموجهة بشكل خاطئ. وذلك بسبب اهتمامها لدرجة الهوس بقوى السوق، وافتراضها أن رأسمالية القرن الـ21 هى الحل– وليس السبب– لمشاكل أفريقيا، مما جعلها تتبنى سياسات تركز على البيزنس الخاص وليس التنمية الاقتصادية العامة.

طرحت لجنة أفريقيا خمسة بنود أساسية للعمل، هى: إدارة الحكم والمحاسبة- السلام والأمن- الاستثمار فى البشر (الصحة والتعليم)- ضرورة النمو للقضاء على الفقر- التجارة. والآلية التى قامت عليها هى زيادة المساعدات عن طريق الوعد بـ50 مليار دولار أمريكى بحلول 2015 على مرحلتين 2010 و2015. لم يتم الإيفاء بهذه الوعود أصلًا، ويطرح بوش أن مشكلة هذه اللجنة الجوهرية تمثلت فى غياب أى تحليل تاريخى لأسباب الفقر، وهذه المشكلة جعلت السياسات التى تبنتها تصطدم بعدة معوقات أبرزها يتعلق بالتجارة، حيث استمرت الحواجز الجمركية وغير الجمركية فى دول الشمال أمام المنتجات الأفريقية، واستمر الإصرار على فتح أسواق أفريقيا أمام المنتجات الشمالية الأقوى. وكذلك أدى التركيز على أهمية الاستثمار الأجنبى المباشر (رغم قلته) إلى الاستهتار بأهمية خلق القيمة المضافة داخل البلد والشراء من المصادر المحلية، خاصة مع انتهاء أو إيقاف سياسة إحلال محل الواردات.

الفقر والديمقراطية

يطرح بوش فكرة تبدو متناقضة عند النظرة الأولى لكنها ليست كذلك مع القراءة المتأنية، وهى أن الدول الاستبدادية الشعبوية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا نسب الفقر فيها كانت أفضل من غيرها من الدول، على الأقل خلال الفترة الأولى بعد الاستعمار. هذه الدول خلقت آليات حققت قدرًا من التنمية الاقتصادية والرفاهة الاجتماعية لم يتحقق فى الدول المفككة. فالأمر إذن ليس أن الدول الديمقراطية الفقر بها أعلى، وإنما أن الدول المتماسكة يمكنها التحكم فى الفقر لفترات، أو هذا ما فهمته على الأقل مما قرأت لبوش.

لكن على أى حال صار التركيز على إدارة الحكم– لدى المؤسسات الدولية فى كافة الدول النامية– أمرًا أساسيًّا، باعتبار أن الفساد والاستبداد سبب عدم الاستفادة من موارد القارة، وليس نهب الشركات القوية لها.

وباستعراض أنظمة الإصلاح الزراعى والتصنيع التى ذكرها بوش فى الكتاب، يصل لخلاصة مفادها أن: «التناقض الرئيسى فى أنظمة الحكم بعد التحرير هو أن الآلية التى كفلت النجاح العسكرى والسياسى يتم السيطرة عليها ثم إخمادها عن طريق الدول الجديدة الهادفة لخلق شرعية سياسية».

يطرح بوش عددًا من الملاحظات الهامة بالأدلة، وهى أن نخب الجنوب ليست مجرد نخب عاجزة وتابعة للمؤسسات المالية الدولية والشركات متعددة الجنسيات، وإنما ما انتزعته أثناء التفاوض لم يذهب لصالح الشعوب بالضرورة. وكذلك أن دول الجنوب ليست كتلة صماء متجانسة.



من «اسكتشات» إنجى أفلاطون (1924 – 1989)

ويتناول أيضًا قضية تقوية الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدنى (التنموى بالأساس)، حيث دفع عدمُ الثقة فى الدولة العديدَ من الوكالات التنموية الدولية لتوجيه تمويلها للمجتمع المدنى بدلًا من الدول الفاسدة، وهذا أمر خطير؛ حيث أدى لنتائج مركبة منها تبنى مفهوم ضيق للمجتمع المدنى (المنظم فقط وليس التكوينات الاجتماعية التى لا تأخذ طابعًا رسميًّا)، وتعزيز تصور زائف مفاده أنه يمكن تقوية المجتمع المدنى بدون دولة قوية تضع الأساس التشريعى والسياسى واللوجستى الضرورى لعمله.

تأنيث الفقر

من القضايا الهامة التى تناولها بوش وإن لم تكن تحت بند مستقل لكنها ظهرت فى أكثر من موضع، قضية الفقر والنوع الاجتماعى أو تأنيث الفقر (لا يستخدم هذا المصطلح)، وكيف تتناولها سبل المكافحة القائمة. الحقيقة المؤكدة من مختلف المؤشرات أن معظم الفقراء إناث، وأن الأسر التى تعولها نساء أفقر من باقى الأسر. ينتقد بوش غياب التفسيرات الهيكلية لهذه الأمور والتركيز المفرط على سياسات جزئية مثل استهداف الأسر ذات العائل الأنثى، لدرجة أنه يسميها بأرثوذكسية جديدة. لكنه هو نفسه يعود ويؤكد أكثر من مرة أن الأسر التى تعولها إناث أفقر، ويشرح أسباب ذلك ومنها أن فرص النساء فى الاستفادة من المدخلات الزراعية والائتمان أقل. ويبين أيضًا أن تأثير الإيدز (أكثر مرض مرتبط بالفقر ومهدد لقدرة المرء على العمل وكسب الرزق فى أفريقيا) على النساء حوالى ثلاثة أضعاف تأثيره على الرجال، وينتقد سياسات الدول والوكالات التى تركز على توزيع الواقى الذكرى على الرجال لكنها لا تتناول العنف الجنسى الذى يعتبره أحد أسباب انتشار المرض بين النساء.

لكن فيما يتعلق بمواجهة تأنيث الفقر (وليس الفقر بشكل عام) يبدو ما يطرحه بوش ملتبسًا، حيث إنه



يؤكد بوش على ضرورة نشوء بديل للانتشار العالمى للتسليع، ويراهن على حركة الاحتجاجات المناهضة للعولمة والتسليع سواء فى المراكز الرأسمالية فى الشمال أو فى الجنوب

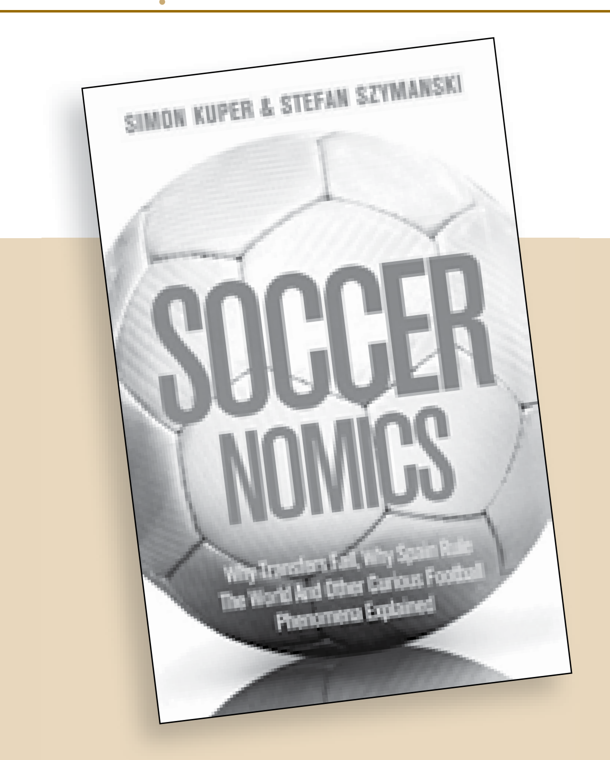


يعود ويؤكد أن الإدماج فى المنظومة الاقتصادية والتجارية العالمية ليس هو الحل. فيقول مثلًا إن تسليع الأرض والعمل والعمليات الإنتاجية والابتعاد عن الأنماط التقليدية والمجتمعية فى الإنتاج، أسوأ بالنسبة للنساء؛ لأن الإدماج فى المنظومات الرسمية يستعبدهن وينحاز للرجال، فتتحول المرأة لتابع للرجل، ولهذا لعبت النساء فى أفريقيا أدوارًا هامة فى مواجهة العولمة.

لكن الترحيب بالأنماط التقليدية فى إنتاج الغذاء وخلافه مسألة ذات حدين، فرغم أن الإدماج فى المنظومات الاقتصادية الحديثة قد يضر بوضع النساء أحيانًا لكن الأطر التقليدية تضرهن أيضًا، سواء فى الاقتصاد (الاستبعاد من الميراث مثلًا أو الاستقلالية الاقتصادية أو عدم توثيق أوراقهن الثبوتية... إلخ)، أو فى الممارسات التقليدية الخطرة المؤثرة على صحتهن مثل العنف الجنسى والممارسات الصحية فى فترات الولادة ورعاية الأطفال والختان... إلخ.

إن ما يطرحه بوش إشكالية تواجهنا فيما يتعلق بتقليل الفجوة النوعية بشكل عام سواء فى مستوى المعيشة أو حتى المشاركة السياسية. فاعترافنا بأن المنظومة الاقتصادية الرأسمالية الحديثة تخلق خاسرين وفائزين (ورفضنا لهذا الأمر)، ومعرفتنا بأن النساء بحكم موقعهن الأضعف فى المجتمع يكن أغلبية ضمن الخاسرين، يدفعنا للتفكير فى كيفية الجمع بين التغيير الجذرى لهذه المنظومة نفسها وتحسينها جزئيًّا لصالح النساء، لتقليل الفجوة النوعية القائمة لصالح الرجال، وإلا تكون الدعوة للتغيير الجذرى ما هى إلا دعوة لتأجيل النظر فى قضية الفجوة النوعية برمتها حتى نشوء نظام اقتصادى مختلف بالكامل.

وأخيرًا يؤكد بوش على ضرورة نشوء بديل للانتشار العالمى للتسليع، ويراهن على حركة الاحتجاجات المناهضة للعولمة والتسليع سواء فى المراكز الرأسمالية فى الشمال أو فى الجنوب ▲



إحداثيات الهوس

كتاب «سوكرنوميكس» تفسير اقتصادى لأساطير وحقائق رياضية هو رحلة إبحار غرائبية لتقديم ظواهر عانت منها كرة القدم العالمية كجزء من سياق اجتماعى واقتصادى مرحلى، رحلة بالأرقام لتفسير الظواهر. خالد يوسف يقرأ الكتاب الفاتن.

■ الكتاب: **«سوكرنوميكس» : تفسير اقتصادى لأساطير وحقائق رياضية**

■ المؤلف: **سايمون كوبر وستيفان زيمانسكى**

■ الناشر: **Nation Books, USA, 2014**

«لا توجد مباريات، لا توجد قنابل، لم يعد هناك أى طعم للتريض بالخارج، ليس هناك وقت للسباحة، عمرى 67 عامًا، هذا يعنى 17 عامًا بعد سن الخمسين، 17 عامًا أكثر مما أحتاج أو أريد، كل شىء أصبح مملًا».

الكاتب هنتر إس طومبسون فى رسالة انتحاره عام 2005 التى كانت بعنوان «لقد انتهى موسم كرة القدم الأمريكية».

«لو كانت لندن تحت حكم شيوعى شمولى لكان الأرسنال قد فاز بعدة ألقاب لدورى الأبطال الأوروبى».

صفحة 175 من الكتاب

«الإيكونوميتريست هو الذى يتمكن من العثور على وسائل إحصائية عملية تسهل عليه استدراك المعلومات والبيانات لسجن تحت الأرض، ليقوم بتعذيبها حتى يخرج باعترافات ونتائج جديدة».

تعريف أحد أصدقاء ستيفان زيمانسكى «أحد مؤلفى الكتاب» لنمط جديد من علماء الاقتصاد.

كل ما كان يتعلق بعملاق الإنتاج السينمائى تشيتشى جورى رئيس نادى فيورنتينا كان صحيحًا، إلى جانبه صديقته عديمة الموهبة فاليريا مارينى، فى غرفة نوم تحيطها المرايا من كل جانب، وهو ما أثار حيرة بوليس روما عقب اقتحامهم شقة جورى فى تلك الليلة من يوليو 2001، الهدف كان خزانته الشخصية، والتى تم اكتشاف العديد من الحقائب البلاستيكية العامرة بالكوكايين بها، جورى أكد للبوليس أنه هذا ليس ما يعتقدونه، إنها أكياس من الزعفران النادر. سايمون كوبر وزميله الاقتصادى ستيفان زيمانسكى فى كتابهما الدسم يؤكدان أن أزمة المدن متوسطة الحجم مثل فلورنسا أنها أتت بشخصيات مثل جورى على أمل إعادة بريقها عن طريق فيورنتينا، حتى لو كان بتقليد رمز المرحلة سيلفيو بيرلسكونى، شراء قنوات تلفاز تجارية، العيش كإمبراطور بلا عواقب، كل ما كسبه أنفقه على فريقه للكرة، لا أحد يعلم على وجه الدقة ما

إذا كان محمد صلاح المهاجم المصرى الحالى الفريق الإيطالى الحالى على علم بهذه التفاصيل.

بالنسبة لسايمون وستيفان مدن متوسطة الحجم مثل فلورنسا لا يمكنها فى الوقت الحالى أن تقدم فرقًا ناجحة لكرة القدم، إنها تبدو مهمة المدن الصناعية الأوروبية الكبرى، والتى عرفت تغييرًا ديناميكيًا يجعل من كرة القدم شيئًا يمكن تنفسه وليس فقط تتبعه، مانشستر، برشلونة، دورتموند، ميونيخ، ميلان، تورينو أكبر نماذج لنظرية مؤلفى الكتاب أو على وجه الأصح مصممى ذلك المشروع.

حفلة الاقتصاديين المهاويس

كتاب «سوكرنوميكس» يبدو كحفلة تمت دعوتك لها، حفلة مكتظة بعلماء اقتصاد واجتماع غاية فى الإزعاج، يقومون بتعبئة رأسك بنظرياتهم التى تستمع لها بنصف أذن، معتقدًا أنها مجموعة من الافتراضات الجامحة ليس أكثر، وبعد أن تستيقظ من صداعك فى الليلة التالية تكتشف أنك لا يمكنك التوقف عن التفكير فى صحة تلك الافتراضات، والتى تخشى أن يكون لبعضها قدر كبير من الصحة، على نحو مرعب.

سايمون كوبر وستيفان زيمانسكى فى فصلهما الخاص عن منطقية تفوق المدن الصناعية فى وقتنا الحالى على صعيد كرة القدم الأوروبية، من خلال تحليل اقتصادى وديموغرافى وتاريخى، يفسران عدم اقتراب باريس أو برلين أو موسكو أو روما من حلم الفوز بدورى الأبطال الأوروبى، سايمون يؤكد أن بداية تلك المسابقة عرفت سيطرة مدن مدعومة بنظم شمولية مثل فرانكو فى إسبانيا مع ريال مدريد، وسالازار فى البرتغال مع بنفيكا خلال الخمسينيات والستينيات، ويبدو الأمر منطقيًّا بالنسبة لذلك الدعم المباشر من نظام شاوشيسكو لستاوا بوخارست، حتى تحقيقه للحلم الأوروبى فى 1986، رد ستار بلجراد فى 1991 رغم غبار الحرب البلقانية التى كانت على الأبواب، مما دعا سايمون للقول بأن نظامًا شموليًّا شيوعيًّا فى لندن خلال تلك الحقبة كان سيضمن لأرسنال بضعة ألقاب أوروبية، إنها نظرية تجميع كل الموارد لصالح فريق واحد.

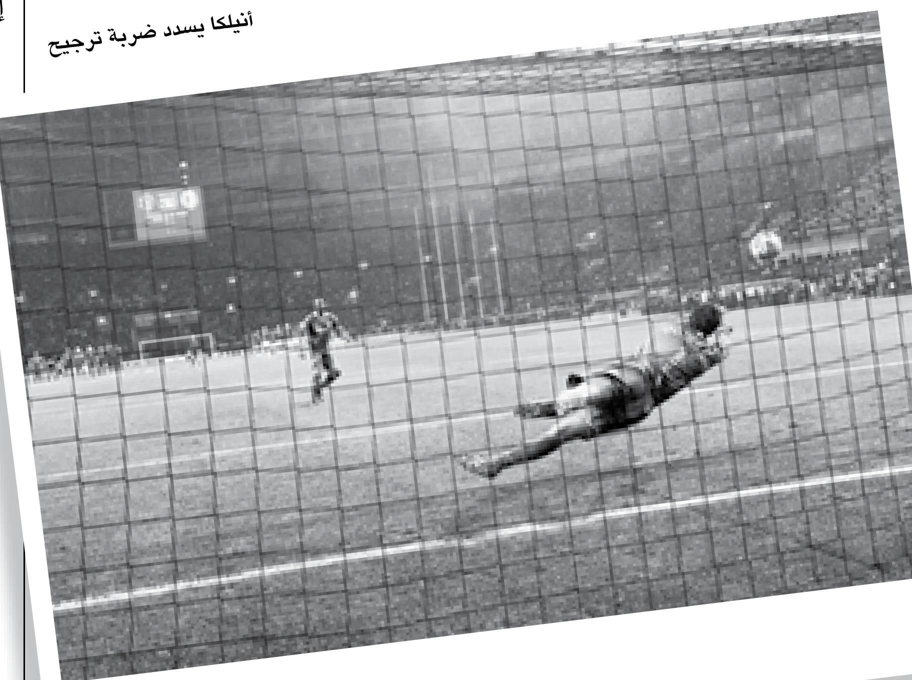
الحزام الصناعى الكروى

الانتقال لمرحلة السيادة للمدن الصناعية «من غير العواصم» جاء فى وقت توجهت فيه معظم أوروبا الغربية لنظام ديموقراطى اجتماعى، سمح للانفجار السكانى بهذه المدن بأن يجد متنفسًا له فى كرة القدم، وهى حالة لم تعرفها معظم العواصم المهمة، كان طبيعيًّا بالنسبة لمانشستر التى تحولت من ملجأ لعمال المناطق الريفية فى مطلع الثورة الصناعية إلى مركز هوس كروى كبير حول فريقى المدينة يونايتد وسيتى، من مدينة تعداد سكانها فى منتصف القرن التاسع عشر 84 ألف نسمة إلى ما يقرب من مليون وربع المليون فى أوائل القرن العشرين، نتيجة طبيعية لأن تصل المنطقة المحيطة بمانشستر فى ميديللاندس لأن تكون مقرًا لـ28 ناديًا كرويًّا فى عام 1892، حتى أصبحت منطقة لانكشاير ومعظم مناطق الشمال تشغل 40 ٪ من أندية الدورى الممتاز الإنجليزى، بل إن سايمون يؤكد أن الطبيعة الصناعية لمانشستر مهدت الطريق لوجود 43 ناديًا فى حزام المدينة الذى يتراوح بين 120 و 150 كم، وهو ما يجعلها أكثر المناطق كثافة على الصعيد الكروى فى العالم.

كوبر ومعه زيمانسكى يؤكدان أن الأمر تكرر على نحو متطابق مع تورينو بداعى الهجرة الجماعية من الجنوب إلى الشمال، للعمل فى مصانع فيات الداعمة لفريق يوفنتوس، وهو ما يفسر تبنى جزء كبير من الإيطاليين لليوفى باعتباره الواجهة «الوطنية» للجمهورية الإيطالية اجتماعيًّا واقتصاديًّا، نفس الأمر بالنسبة لجماهير



ستيفان زيمانسكى فى الخلفية وسايمون كوبر يعمل على حاسوبه الشخصى



أنيلكا يسدد ضربة ترجيح

مقاطعة أندالوسيا التى هاجرت كوفود فى الستينيات والسبعينيات لمناطق برشلونة الصناعية فى الستينيات والسبعينيات، منها أحياء خرج منها مجموعة من أهم لاعبى البارسا حاليًّا مثل بوسكيتس، انفجار سكانى، تدفق أموال، كرة القدم كوسيلة ترفيه أساسية للطبقة العاملة، معادلة تبدو مضمونة، بالنسبة لكوبر الأمر متاح لباريس برأس مالها الخليجى الجديد، وموسكو بثقافة أثرياء الغاز، ولندن بنموذجها الاقتصادى الحالى، كلها تنتمى للعواصم «المحرومة» من المجد الأوروبى ولكنها على الطريق للسيادة الكاملة خلال العقد المقبل.

ميكانيزمات عنصرية

كتاب «سوكرنوميكس» تفسير اقتصادى لأساطير وحقائق رياضية هو رحلة إبحار غرائبية لتقديم ظواهر عانت منها كرة القدم العالمية كجزء من سياق اجتماعى واقتصادى مرحلى، فى بعض الأحيان داخل منظومة «العنصرية» المنظمة التى عانت منها كرة القدم الإنجليزية خلال الستينيات والسبعينيات، حتى تمكن نظام مساواة اللاعبين من أصل جامايكى مع اللاعبين البيض فى الأجور، حتى اكتشفت الأندية الإنجليزية أن مردود اللاعبين من أصل جامايكى ربما يفوق رفاقهم البيض، مخترقين كل الكليشهات الخاصة بهم كـ«عمال»، والتى اعترف ستيفان زيمانسكى نفسه بأن والده المهاجر البولندى كان مقتنعًا بها أيضًا فى السبعينيات، بأنهم فشلة دفاعيًّا، بأنهم يجرون سريعًا فقط، ليس لديهم ثقافة تكتيكية... إلخ. عملية مساواة الأجور سمحت للأندية التى تمتلك لاعبين من أصل جامايكى بتحقيق نتائج أفضل، خطوة نتيجتها الطبيعية فتح أبواب كاملة كانت موصدة لأبناء المهاجرين، الصراع الحالى الآن هو إقناع «السوق» بأن المدربين من أصول جامايكية يمتلكون المصداقية الكافية لإدارة فرقهم تمامًا مثل المدربين البيض.

يمينًا أو يسارًا؟

الجزء الأكثر جموحًا فى كتاب كوبر وزيمانسكى كان يخص عالم إحصاءات باسكى يدعى اجناسيو بالاثيوس اويرتا من تحديد نسق معين يمكن للاعبين اتباعه للنجاح فى الفوز بركلات الترجيح، عن طريق نمط رياضى إحصائى يمكن لهم اختيار الزاوية الأكثر توفيقًا وخداعًا لحراس المرمى من أجل التسجيل. عن طريق مشاهدة ما يقرب من 460 مباراة كعينة إحصائية، لتحليل أسلوب تسديد اللاعبين أو صد الحراس لركلات الجزاء، بين استخدام نفس الاستراتيجية أو استخدام أساليب متنوعة للتسديد، اويرتا قدم خدماته لفريق تشيلسى الإنجليزى، والذى وصل فى عام 2008 لنهائى دورى الأبطال، مع موقف لحسم اللقب بركلات الترجيح أمام مانشستر يونايتد، تطبيقات أويرتا نجحت طيلة خمس ركلات، مشاهدًا برفقة زوجته مسار الركلات عن طريق التلفاز، حتى اللحظة التى طبق فيها بيتر تشيك حارس تشيلسى تطبيقات أويرتا حرفيًّا فى إحدى الركلات.

وقتها صرخ الباسكى فى منزله: «وقتها فقط تأكدت أنهم أنصتوا لما أبلغتهم به، زوجتى كانت تمتلك شكوكًا كبيرة، حتى بدا الذهول عليها»، حتى اختار نيكولاس أنيلكا مهاجم تشيلسى مخالفة تطبيقات أويرتا، سامحًا باختيار زاوية اعتاد عليها ادوين فان دير سار حارس مانشستر، وقتها تحولت الأمور تحولًا دراميًّا لصالح كفة مانشستر، الذى حاز اللقب فى نهاية الأمر، وقتها كان اويرتا يجذب شعر رأسه جنونًا، الأكثر جنونًا أن أويرتا هو جزء من سلسلة طويلة من علماء الإحصاء على مدار ثلاثة عقود كانوا يحتفظون بأرقام مهمة تخص طرق تسديد لاعبى الكرة لركلات الترجيح، وذلك فى بطاقات سرية، كان يتطلب الحصول عليها من قبل الأندية ثمنًا معتبرًا. تطبيق أويرتا كان يتلخص فى أن مسددى ركلات الترجيح يلجأون فى 60 ٪ من الحالات للتسديد فى

الزاوية التى اعتادوا عليها، فيما يلجأون فى 40 ٪ من الحالات فقط للتنويع كنوع من الخداع، ونفس الأمر بالنسبة لحراس المرمى.

إنقاذ الأرواح الضائعة

رحلة كوبر وزيمانسكى تصل إلى منحنى أكثر جموحًا فى إثبات أن السنوات التى تشترك فيها الدول الكبرى كرويًا ببطولات كبرى تنخفض فيها نسب الانتحار على نحو درامى، وكأنها تأكيد لنفس المشاعر التى حملها هنتر طومبسون فى رسالة انتحاره الشهيرة، المثال الصارخ لهذا فى ألمانيا، حيث ينتحر فى العادة خلال إقامة بطولتى كأس العالم أو أمم أوروبا نحو 787 رجلًا و329 امرأة، ترتفع تلك الأرقام طرديًا فى السنوات الخالية من أى بطولات، من خلال انتحار 817 رجلًا و343 امرأة، شهر يونيو 1996 الذى عرف فوز ألمانيا بأمم أوروبا كان الشهر الأكثر انخفاضًا فى عدد حالات الانتحار منذ عقود فى البلاد.

مشاركة منتخب النرويج فى كأس العالم 1994 أنقذ 19 شخصًا من معدل الانتحار السنوى فى نفس الشهر، وهو الشهر الذى فاز فيه منتخب الدنمارك بأمم أوروبا 1992 فعرفت البلاد أقل معدلات انتحار منذ عام 1978، إنه ما يفسره كوبر بأنه الشعور الجماعى العائلى، الذى يحتوى من لديهم ميول متقطعة للانتحار، أمر يتجلى بالنسبة لكوبر على صعيد المجتمع الأمريكى وعلاقته بفرقه الرياضية فى جميع أنحاء البلاد، عندها يصبح الفريق هو العائلة والملعب هو الملاذ، لحياة استهلاكية تعتمد على العلاقات قصيرة الأمد.

نظرية السعادة

كوبر وزيمانسكى يبحران فى تطبيقاتهما الاقتصادية بشأن رغبة الحكومات فى استضافة كأس العالم والألعاب الأوليمبية ليس لتحقيق الأرباح المالية الآنية، ولكن فى المقام الأول لمنح نوع من السعادة طالما استبعدته النظريات المالية والاقتصادية من حساباتها، كوبر

> **رحلة كوبر وزيمانسكى تصل إلى منحنى أكثر جموحًا فى إثبات أن السنوات التى تشترك فيها الدول الكبرى كرويًا ببطولات كبرى تنخفض فيها نسب الانتحار على نحو درامى**



استشهد ببقاء الكثير من الأوضاع العصيبة بجنوب أفريقيا حتى بعد أن قامت باستضافة مونديال 2010، حسابات السعادة التى تشتريها الحكومات هى «الموضة» التى يهديها السياسيون لمصوتيهم.

المؤلفان لا يتوقفان فى جموحهما عند ذلك الحد، بل يمتد لتفنيد مجموعة من الكليشهات الخاصة بتراجع الكرة الإنجليزية بسبب كثرة الأجانب، وهو ما يسخر منه كوبر إحصائيًا بقوله إن اللاعب الإنجليزى يلعب 37 ٪ من الدقائق التى يتم لعبها فى الدورى الإنجليزى الممتاز، وهى النسبة الأكبر لأى بطولة دورى كبرى فى أوروبا، وأن الأزمة الحقيقية هى حالة الإجهاد التى يعانى منها اللاعب الإنجليزى طوال الموسم، بخوضه ثلاث بطولات محلية، إلى جانب التزاماته الأوروبية، دون حساب المباريات الدولية مع المنتخب، اللاعب الإنجليزى لا يجيد تقسيم طاقاته البدنية أو الذهنية، إنه مطالب بالركض كحصان جامح طوال الوقت، على عكس نظيره الإيطالى أو الإسبانى.

الطبقة المتوسطة تهبط على الأرض

كوبر يصل إلى أطروحة أخرى مثيرة للاهتمام تتعلق بأن المنتخب الإنجليزى يعرف تحسنًا كبيرًا، عندما يشهد تنوعًا طبقيًّا أكثر شمولًا بين لاعبيه، دون الخضوع لكليشيه سيطرة أبناء الطبقة العاملة على الفريق، مؤلفا الكتاب قاما بحصر قائمة آباء لاعبى المنتخب الإنجليزى فى الفترة بين 1998 و 2006 وخلفياتهم الاجتماعية، والتى أضحت أكثر تنوعًا عن ذى قبل (ربما يمكن إهداء هذه القائمة لأى وزير عدل مصرى مقبل)، وهو ما وصفه كوبر بتخلص الكرة الإنجليزية من استبعادها القسرى لأبناء الطبقة المتوسطة، والذين كانوا يتعرضون لتنكيل ضمنى لصالح أبناء الطبقة العاملة، وهو عكس ما تعرفه المنتخبات الأخرى التى كانت ترحب بأبناء الطبقة المتوسطة أو من أصحاب المؤهلات العليا فى البرازيل أو إسبانيا أو إيطاليا أو الأرجنتين.

كوبر وزيمانسكى يتوقفان عند كرة القدم كظاهرة اجتماعية فريدة من نوعها، لا يجب أن تدار كشركة محققة للأرباح مطلقًا، هى عالم له منطقه الخاص، زيمانسكى يستشهد على وجه التحديد بأن فترة الكساد العظيم قضت على مئات الشركات، فيما أثبتت عينة من 140 ناديًا إنجليزيًّا فى نفس الفترة أن ناديين فقط أغلقا أبوابهما، على قيد الحياة، مجرد فصل بسيط من كتاب عامر بالنظريات الاقتصادية التى تحاول تفسير لماذا قام تشيتشى جورى بتأسيس فريق رائع فى فلورنسا خلال التسعينيات، قبل أن يقوم بتدميره ذاتيًّا، بالنسبة لكوبر وزيمانسكى الأمر ليس مجرد نزوة طائشة ولكنه سياق اقتصادى لن يسمح لأمثال جورى بالنجاح مطلقًا، خاصة بالنسبة لرجل كان يحاول إقناع الشرطة بأن الكوكايين الذى كان يمتلكه ليس إلا مجرد «زعفران نادر» ▲



شعرية «الرؤية النقيض»

يكتب علي منصور عن ديوان عماد أبو صالح الجديد «كان نائمًا حين قامت الثورة»، إذ ينقطع الشاعر عن التراث الشعرى السابق له، ويكتب رؤية خاصة به، «الرؤية النقيض».

■ الكتاب: **كان نائمًا حين قامت الثورة**

■ المؤلف: **عماد أبو صالح**

■ الناشر: **على نفقة المؤلف، 2015**

فى العمل الجديد «كان نائمًا حين قامت الثورة» يسعى الشاعر عماد أبو صالح لأن يعدل مزاج البشرية المختل،

بعيدًا عن الثنائيات الراسخة منذ بدايات الخليقة. فيستهل عمله بنص «قابيل وهابيل» ويختتمه بنص «قابيل وهابيل».

وفيما بين النصين، يمسك الشاعر بميزانه الخاص، ميزانه الذى يضع فيه الخطأ فى كفة، والندم فى كفة، ويحبهما

معًا. فى البدء كان الخطأ، ومن الخطأ يولد الندم، وتولد الحياة، أما الصواب، والطهارة، فعقيمان، لا ينجبان شيئًا. لذا فالملائكة لا تليق بالأرض، لا يمكنها أن تقيم حياة على الأرض، الحياة بنت الغفلة.

يقول عماد أبو صالح فى نص «مديح الخطأ»:

«تخرج الوردة، كل ربيع، فى أحلى فساتينها للحياة، وهى تعرف أنه موسم الذبح. لم تتعلم أبدًا من خطئها. فى ذبحها حياتها. منذ بداية الخلق وهم يقطفون الوردة، لكن الوردة موجودة. لو احترست، ستبقى بذرة جافة. لو تعلمت من الخطأ، لن تنبت. فى خطئها وجودها».

وفى عمله الجديد، يعيد عماد الاعتبار لضحايا القيم المهيمنة على الذهنية البشرية، للثمرة التى اسمها «بصلة»، للمتسول الذى كأنما بلا اسم، لعشب الأرض، للفراغ، وللظلام. ويذم الأشجار، والحب، والثورة، والحرية. حتى لكأنما يبدو وكأنه يحب أن يدور عكس دوران الأرض، أن يرى نقيض ما يراه الآخرون، أن يكون عدوًّا للإجماع. حتى ذكرياته المريرة فى تجربة الاعتقال ينقلب لتمجيدها حينما يراها فريسة فى أيدى الجموع:

«وقف أمام عربة شرطة
أحرقتها الجموع الغاضبة
نفس العربة
التى ركبها،
مقيد اليدين،
حين كان شابًّا.

انتظر هذه اللحظة كثيرًا
لكن حين جاءت
لم يشعر بأى فرح
على العكس
فوجئ بحزن
ينساب
ببطء
فى كيانه كله
وقاوم رغبة حقيقية
فى إطفاء ألسنة النار
التى تأكل أغلى ذكرياته».

ويتربص عماد أبو صالح، فى عمله هذا، وبشاعرية مفرطة، لكل ما هو زائف، لا يريد حتى أن يسخر من الزائفين، يريد أن يتركهم لما هو أقسى من السخرية منهم، لكونهم زائفين، عابرين، واهمين، ثم يمنح الخلود للباعة الجائلين، والمتسولين، والمشردين، أولئك هم الباقون، هم التاريخ. يقول فى قصيدة «بائع»:

«أنا رأيت نفس البائع
بعد أكثر من ألفى سنة
بين الحشود الهائلة من الثوار
يحمل نفس البضائع
وينادى بنفس الحماس
وتدفعه نفس الأكتاف
كيف أمكنه أن يعيش
كل هذه السنين؟
كيف لم تتلف بضاعته
رغم مرور كل هذا الزمن؟»

أما كافافيس، ذلك اللعين، ذلك الذى قبض قبضة من سرمدية شعرية عجيبة، حتى بدا منذ أن فقد صوته للأبد، وكأنما امتلك صوته، للأبد، فلست أدرى كم من الشعر كانت البشرية ستفتقده، لولا ذلك اللعين!

ومن يعرف عماد أبو صالح، عن قرب، يكاد يلمس هذه الوشائج الخفية بينه وبين شعراء كبار، لا سيما هذا الشاعر «كافافيس»، تحديدًا، الذى لا ندرى إن كان قد راهن على التاريخ، أم لا، لكن عماد يبدو أنه يراهن، وربما ظن أن كافافيس قد راهن على ذلك.

ومن يعرف عماد أبو صالح، عن قرب، لا يكاد يرى كافافيس حيًّا فى كتبه وحسب، بل وكأنما تسلل لجسده، واحتل شقته واستولى على مطبخه، وادعى أنه والده، ويبدو أن عماد قد صدقه، على الأرجح، عن طيب خاطر.

يقول عماد فى قصيدته عن «كافافيس»:

«حملته بحذر
ونزلت الدرج من الطابق الثانى
كان خفيفًا وضعيفًا
ويتعلق برقبتى كطفل
وكنت أشعر وقتها
أننى أحمل التاريخ اليونانى
كله
فوق ظهرى

الأطباء حين رأونى حزينًا
ظنوا أننى ابنه
وأخبرونى بأنه لا مفر
من استئصال حنجرته

أنا زرته لأسأله:
لماذا ترى البرابرة حلًا
من الحلول؟
لكنه
قبل أن يجيبنى،
فقد صوته إلى الأبد».

ليس فى شعرية عماد أبو صالح من دعائم الشعرية العربية شىء سوى مفردات اللغة، وحتى هذه ففى مستواها القريب والبسيط، بعيدًا عن البلاغة، والفخامة، والألفاظ الجزلة.

لا حضور للخليل بن أحمد من قريب أو من بعيد، لا بحور، ولا أوزان، ولا قوافى، ولا حضور كذلك لمقولات الجرجانى، ولا أثر لمدرسة الإحياء، ولا لأبولو، ولا لمدرسة الشعر الحر، ولا حتى مذاهب السبعينيين فى «تفجير اللغة»، و«الغموض الفنى»، و«قتل الأب»، أو «تغيير العالم»، وإنما تنهض شعرية عماد أبو صالح ببساطة شديدة على «الرؤية النقيض» ولا أقول الرؤية المغايرة، أو الرؤية المختلفة، وإنما «الرؤية النقيض»، عينه دائمًا على الضد، ثم، بلغته الرائقة البسيطة والقريبة، يمرر إلينا ما يراه، وهو دائمًا سوى ما نرى، غير ما نظن، بل وعكس ما نصدق.

وهذه «الرؤية النقيض» ليست انعكاسًا ميكانيكيًّا لـ «الرؤية الـ مع»، إنما هى رؤية تبصرها روح معذبة بتعاسة الإنسان، ومهمومة بالمصير البشرى، ومعنية بالآلام الفادحة للتجربة الإنسانية، على الأرض.

سوى أنها لا تركن لفكرة العقاب، وهى تستبعد تمامًا ثنائية «الخير والشر» من منظورها، استبدلت بذلك كفتى «الخطأ والندم»، وأحبتهما معًا، كأنهما طفلاها التوأمان، تلك هى «الرؤية النقيض»، ومن هنا، تحديدًا، تأتى شعرية عماد أبو صالح طازجة وفريدة، نسيجًا وحدها.

وهذه الشعرية التى تكاد تبدو متاحة، بل وربما سهلة، ومغرية، هى فى الحقيقة، تكاد تكون مستحيلة إن هى افتقدت «الرؤية النقيض». فمن يذم الشجرة لكون غصونها «إغراء بمشنقة» يمكن أن يمدحها لكونها «رفيقة الأعمى»، مثلًا، لكنه فى هذه الحالة يكون صاحب «الرؤية الـ مع»، السائد والعادى والمتاح والمنطقى والمسلم به، فى الوقت الذى يرزح فيه هذا السائد العادى المتاح المنطقى المسلم به، بعذابات البشر وأنات المشردين، فكأنما هو بذلك، بمدح الشجرة، يكرس للبؤس الحاصل، والتعاسة المستشرية.

فى نصه الأخير «قابيل وهابيل» يقول عماد:

«لا أحلم بأن يشرب الذئب مع الخروف من وعاء واحد. هذا حلم كبير. لا أحلم بأن يتوقف الناس عن متعة القتل. إن هذا مستحيل. كل حلمى أن يظل القاتل قاتلًا والقتيل قتيلًا، دون أن يختلط على اليد التى غرزت السكين والقلب الذى تلقى الطعنات. هابيل حبيبى. أفرح به حين يرفض مد يده، ليبادل ابن أمه طعنة بطعنة. قابيل حبيبى. أفرح به وهو يبكى من الألم حين رأى جثة أخيه عارية، محرومة الروح، فى العراء.

أحلم بالحياة، حلبة مصارعة، بالعدل، بين الخطأ والندم، لا منتصر فيها ولا مهزوم».

بعيدًا عن العابر، واليومى، والمهمش، وكافة «كلاشيهات» قصيدة النثر، يكتب عماد قصيدة نثره الخاصة جدًّا، ففى نص «ذم الحب» نكاد نفتح عيوننا على المنابع الأولى للشقاء الآدمى، على جذور العذابات الإنسانية الأولى، على أول مذاق للألم، ومن ثم البكاء، ثم الخوف، فالشك، فالغضب، والقتل.

حواء نظرت، فجأة، فى عين آدم
وسألته:
– أنت تحبنى؟
– تركت الجنة لأجلك، أنا أعبدك

آدم مرر أصابعه فى شعر حواء
وسألها:
أنت تحبيننى؟
– نعم، لا، ربما.

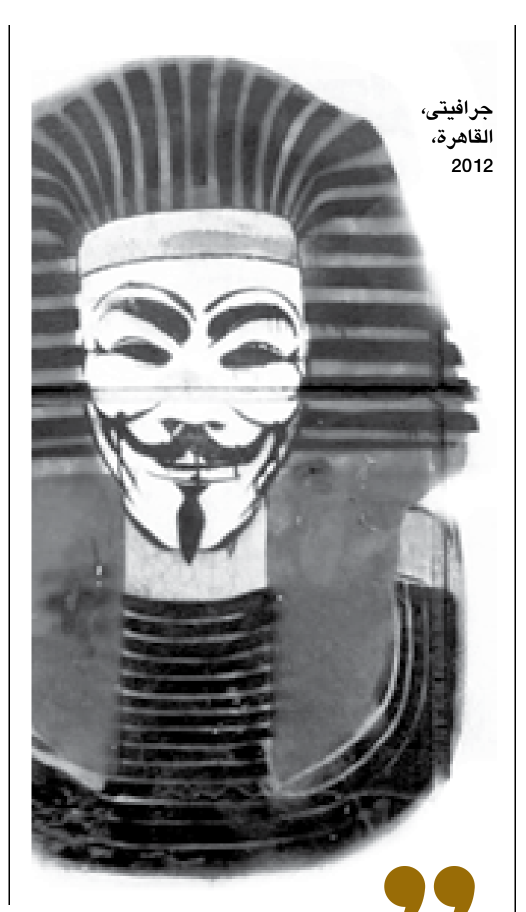
أحس آدم وخزة فى قلبه
وكان الألم.

سقط شىء من عينه
كقطرة مطر
وجاء الدمع.

يجيد عماد منح نصوصه أسبابًا للبقاء، بعيدًا عن كل أسباب البقاء التقليدية، أعنى: موسيقى الشعر وغنائيته، يضع يده على البراءة فى أنقى حالاتها بينما يفرجنا، بخفته الساحرة، على عالم غارق فى الخداع، والخيانة، وبشر موغلين فى الضغينة، والبغضاء.

ويجيد عماد الزوغان فى القرون السحيقة وهو يتكلم عن أيامنا، هو يراهن على أبسط درجات الذكاء الفطرى لدى القارئ، وأظنه سوف يكسب، نصوص «ذم الثورة»، كلها، أمثلة حية على ذلك. ومنها نص «رمسيس»، بالمناسبة، أكره مصطلح «توظيف التاريخ»، أصبح دارجًا، وربما قميئًا. أو بالأحرى يبدو ناتئًا فى سياق قراءة لعمل كهذا، يقول عماد أبو صالح فى نص بعنوان «رمسيس»:

لا بد أن رمسيس الثانى
صحا،
مفزوعًا،
من النوم



جرافيتى، القاهرة، 2012

حين مرت الثورة على المتحف

ركب عربته الحربية
وخرج مسرعًا
ليردع هذه الجموع
التى تحاول
الاستيلاء
على كرسىّ عرشه.

وعماد أبو صالح، الذى يصنف «زينب» كواحدة من الشعراء الكبار، يكاد يرسخ معيارًا جديدًا لمفهوم «الخالدين»، يقوم على ما يمكن وصفه بأن «الخلود: خلود الرؤية»، فزينب «أم عماد» إنسانة تحمل ذات الرؤية التى يحملها لوركا، هما ينظران للموت بعين واحدة، هى تقول:

«إذا مت
لا تدفنونى فى الليل».
ولوركا يقول :
«إذا مت
دعوا الشرفة مفتوحة».

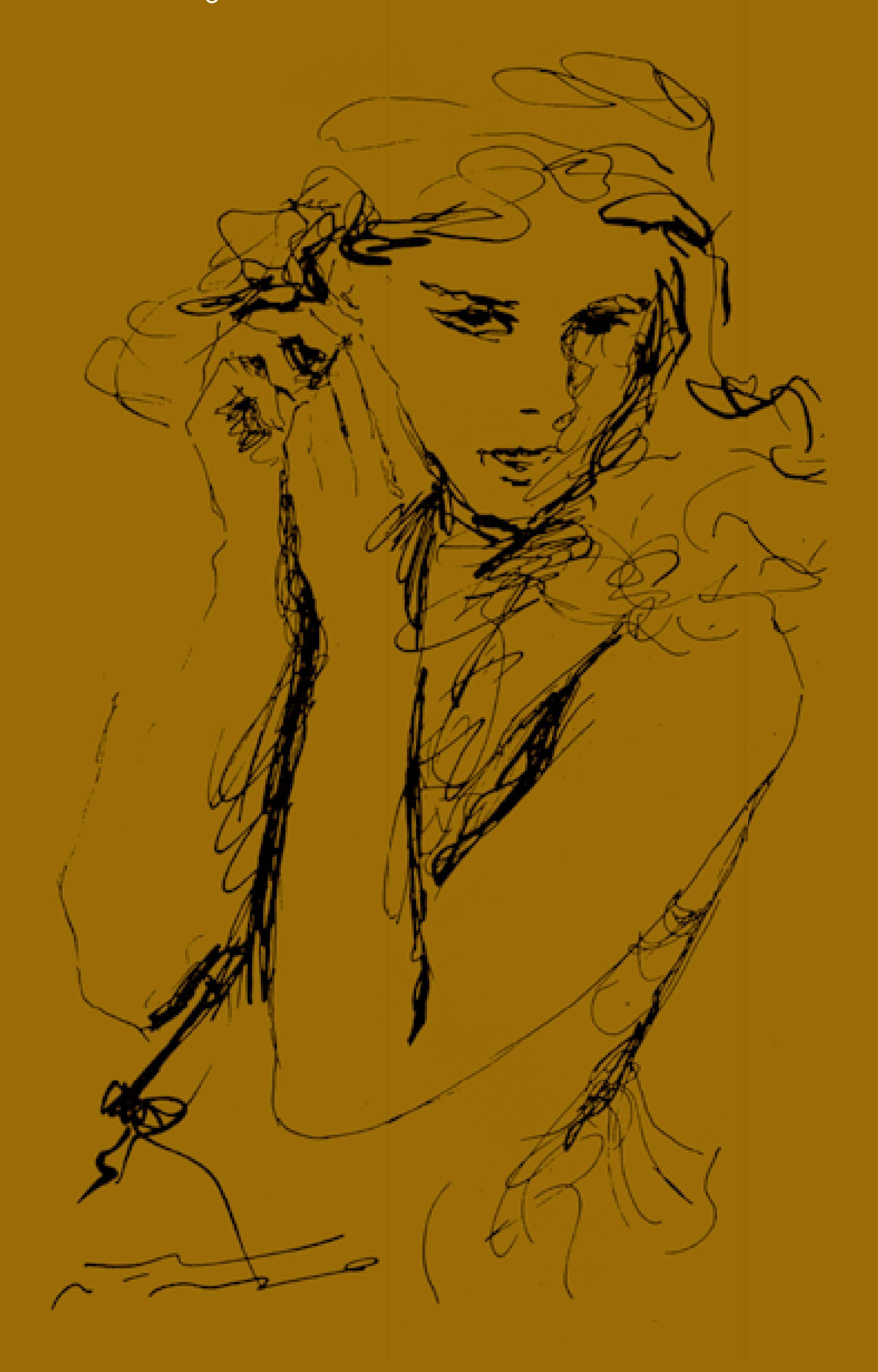
بالطبع، هذه الرؤية ليست تجريدية، مغلقة على معنى واحد، وإنما هى رؤية من لحم ودم وغالبًا ما يكون وراءها حياة عريضة من الشقاء الإنسانى الموغل فى المكابدة التى تبدو فى أحيان كثيرة عبثية، بينما هى تحمل سر «الخلود».

ورغم احتفائه بنظرة لوركا وزينب تجاه الموت وعلاقته بالليل، وما تحمله هذه النظرة من كراهية للظلام، نجد الشاعر يكتب نصًّا فى «مديح الظلام»، الأمر الذى يدلل، من جديد، على أن شعرية عماد أبو صالح تنهض بشكل جوهرى على مفهوم شعرية «الرؤية النقيض»، التى يتخذها كآلية أو تقنية لإزعاج التعاسة البشرية التى كدنا نألفها وكأنها من طبيعة الأشياء.

عماد أبو صالح، الشاعر الذى يحب قابيل، ويحب هابيل، كان نائمًا، حين قامت الثورة. لا نكاد نصدق ذلك، ومع هذا، نصدق ذلك، لأننا ببساطة، نحب ذلك، ونحبه جدًّا

> **يجيد عماد الزوغان فى القرون السحيقة وهو يتكلم عن أيامنا، هو يراهن على أبسط درجات الذكاء الفطرى لدى القارئ، وأظنه سوف يكسب، نصوص «ذم الثورة»، كلها، أمثلة حية على ذلك**

طبعة خاصة



بورتريه لموريس لوبلان، وإمضاؤه الشخصى، وغلاف أول طبعة لرواية «اللص الظريف» فى مصر 1910، صادرة عن «مسامرات الشعب»



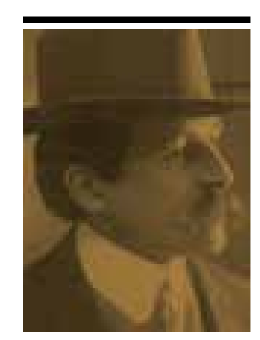
اللص والهويات الكولونيالية: أرسين لوبين بالعربية

فى بدايات القرن العشرين، لم يتجه المترجمون العرب للروايات الكلاسيكية الغربية، بل اتجهوا إلى الروايات الأوروبية الشعبية والتجارية. ترصد الباحثة والأكاديمية المصرية سماح سليم فى هذه الدراسة ترجمة الصحفى المصرى عبدالقادر حمزة لروايات «أرسين لوبين.. اللص الظريف» التى كان ينشرها فى سلسلة «مسامرات الشعب» بداية من عام 1910، ودلالة استخدامه لاستراتيجيات ترجمة بعينها تربط بين النص الفرنسى والوضع المجتمعى المصرى فى هذا العصر. يترجم أمير زكى دراسة سماح سليم المكتوبة باللغة الإنجليزية.



ظل الكتاب المصريون يستعيدون بسرور– طوال القرن العشرين– ذكريات شبابهم عندما كانوا يلتهمون الترجمات العربية لروايات «أرسين لوبين– اللص الظريف» فى النسخ الرخيصة ذات الأغلفة الورقية. إلى جانب «محققى العدالة المشهورين» والمجرمين وخبراء التحقيقات مثل شخصيات إدمون دانتيس عند آلكسندر دوما، وشرلوك هولمز لدى كونان دويل، وروكامبول لدى بونسون ديترايل. أوجد لوبين لنفسه مكانًا فى المرجعية الأساسية– وإن تكن غير الرسمية- للأبطال الروائيين المحدثين العظماء لثلاثة أو أربعة أجيال عند الكتاب والقراء المصريين. وبينما نقل المترجمون العرب رواية «الكونت دى مونت كريستو» والكثير من كتابات دى ترايل بعد عدة عقود من ظهورها بالفرنسية، إلا أن ترجمات قصص هولمز ولوبين ظهرت بعد عدة سنوات من تاريخ نشرها الأصلى فى فرنسا وإنجلترا. فقد نشرت أولى قصص لوبين المترجمة للعربية عام 1910 فى سلسلة «مسامرات الشعب» الأدبية الشعبية (1904–1911). استمرت إعادة الترجمات طوال العقود الأربعة أو الخمسة التالية، وربما انتهت بنسخ «روايات الجيب» الشهيرة التى كانت تنشرها «الهيئة المصرية العامة للكتاب». للأسف لا توجد دراسة مفصلة لهذا الأرشيف الهام، ولا لدور النشر التى دعمت تداولها لما يقرب من نصف قرن على الأقل، وبغض النظر عن السؤال المتعطش والمتكرر الذى يُطرَح عادة عن سبب عدم إنتاج الأدب العربى لنوعية الأدب البوليسى الذى يكتبه عرب، إلا أنه لم يُكتَب عمل أكاديمى عن الأساس الأدبى والسوسيولوجى الثرى الذى يمثله هذا الأرشيف بالتأكيد بالعلاقة مع المخيلة الثقافية المصرية الحديثة.

تحاول هذه الورقة البحثية أن تعرض قدرًا ضئيلًا من هذا البحث الواسع، راجعين إلى البداية عندما نشر عبدالقادر حمزة فى «المسامرات» ترجماته لخمس من التسع قصص التى تشكل المجموعة الأولى من مغامرات لوبين «أرسين لوبين، اللص النبيل» (1907)، التى تحولت إلى «اللص الظريف» (1910). اهتمامى بهذه القصص وترجمتها له شقان؛ من جهة، ترجمة الأعمال التى تدور حول هؤلاء الأبطال الكاملين المنتمين للزمن الجميل Belle Epoque إلى العربية فى بداية القرن تشير إلى الاهتمام العميق بإعادة تشكيل الفرد التى كانت تتم فى مصر فى سياق الكولونيالية وإصلاحات النهضة المكثفة؛ السياسية والاجتماعية والدينية واللغوية. فى الوقت نفسه، كان النسق الأدبى فى مصر يمر بتحول دال. كان جمهور القراءة «متوسط الثقافة» فى حالة صعود، والقص المطبوع بدأ يحل تدريجيًّا محل الشعر كوسيط مهيمن على الإنتاج الأدبى وبدأت «الرواية» الحديثة فى الظهور. لعبت الترجمة دورًا هامًّا فى هذا التجديد الأدبى، ولكن بمعنى مختلف كثيرًا عن عملية «النقل» أو «الاستيراد» أو «التقليد» التى يصفها التاريخ الأدبى الشائع. ترجمات عبدالقادر حمزة لأرسين لوبين تمثل تجربة أدبية جديدة فى النوع السردى؛ أولا؛ سأحاول أن أبيِّن تجربة الاعتماد على الأعراف النوعية لسرد العصر الوسيط العربى الشعبى مع إجبارها فى الوقت نفسه على الانفتاح على ترجمة ونقل الأشكال الجديدة للسمات والأزمنة المُنتَجة فى الروايات الأوروبية- فى تلك الحالة، روايات الجريمة- كشكل من الترجمة «المحلية». بكلمات أخرى، على الرغم من أن «اللص الظريف» هى بالتأكيد ترجمة «جزئية» لرواية «أرسين لوبين، اللص النبيل» فإنها أيضًا نوع من إعادة الكتابة النوعية لأشكال السرد العربية بداخل المساحة المعقدة والديناميكية لمصر الكولونيالية المعاصرة.


موريس لوبلان

> ترجمة الأعمال التى تدور حول هؤلاء الأبطال الكاملين المنتمين للزمن الجميل Belle Epoque إلى العربية فى بداية القرن تشير إلى الاهتمام العميق بإعادة تشكيل الفرد التى كانت تتم فى مصر فى سياق الكولونيالية وإصلاحات النهضة المكثفة

السؤال الأساسى الذى أحاول الإجابة عنه فى هذا المقال هو «لمَ» و«كيف» يترجِم نص بعينه فى لحظة تاريخية بعينهَا. بمعنى آخر، لمَ تترجم عام 1910 رواية «أرسين لوبين، اللص الظريفَ» لموريس لوبلان ولا تترجم مثلًا رواية «التربية العاطفية» لفلوبير أو «الأحمر والأسود» لستاندال. لم تترجم روايات القوطية الحضرية، والروايات البوليسية، والروايات الشعبية على سبيل المثال ولا تترجم كلاسيكيات الروايات الواقعية الفرنسية والإنجليزية؟ وأى نوع من إستراتيجيات الترجمة هى التى تعمل فى ترجمة نوع جديد، مثل الرواية القصيرة، فى هذا العصر بمصر؟ فى دراسات الترجمة، تُفهم إستراتيجيتا «التقريب» و«التغريب» عادة على أنهما قطبان متضادان للممارسة، منفصلان وراسخان عن طريق الرغبة الأخلاقية أو السياسية للمترجم. ولكن فى ترجمة حمزة، تمتزج الإستراتيجيتان فى حركة ديالكتيكية ومعبرة فى أساس فعل الترجمة.

عبد القادر حمزة

بزوغ «الفرد» و«الشخصية» كمجموعة من المفاهيم والممارسات القانونية والبلاغية والنصية المتضاربة فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هى مسألة ذات اهتمام مركزى فى هذا المقال، إلى جانب الرمز الأدبى للبطل. سأطرح إذن أن البطل الضد الحديث الذى يمثله أرسين لوبين يبلور صراعًا اجتماعيًّا عظيمًا فى مصر فى بداية القرن العشرين، وأن هذا الصراع واضح فى التجربة المورفولوجية التى يقوم بها حمزة فى ترجمته. بوضعه غير المستقر بين تشابك وانفصال النظم القانونية، والممارسات الاجتماعية وأساليب القص، يشير لوبين المصرى إلى المسافة المعقدة من السرد الشعبى إلى الرواية فى الأدب العربى.

أرسين لوبين

يشار إلى أن موريس لوبلان، مبتكر شخصية لوبين، استلهم شخصية بطله الشهير من شخصية الأناركى الفرنسى الشهير ماريوس جاكوب (1879–1954). مصطلح «اللص النبيل» بدأ مع أول مجموعة من القصص، وعلى الرغم من أن العديد من المقلدين زعموا أنهم أصحاب المصطلح، فإنه مرتبط تمامًا بالداندى الفرنسى المخرب والمتهرب الذى استمر فى عمله لحوالى 20 مجلدًا ولمدة 35 عامًا. حياة لوبين بعد التوقف عن الكتابة عن شخصيته كانت مبهرة بالقدر نفسه، فتكررت إعادة الكتابة الأدبية للأعمال، وعاود الظهور على المسرح والسينما والتليفزيون ومعالجات القصص المصورة (ومنها قصص «مانجا» يابانية معاصرة). بالإضافة إلى ذلك فمن المحتمل أن لوبين مثل غريمه شرلوك هولمز، تُرجِم إلى العديد من اللغات الأوروبية وغير الأوروبية، منَ البرتغالية إلى لغة الملايو فى النصف الأول من القرن العشرين. كتب جاك ديرور دراسة مفصلة وممتعة عن أذواق وعادات وإكسسوارات وكلمات أبرز مجرمى الزمن الجميل، وأصدرت دار النشر الفرنسية البارزة أومنيبوس مؤخرًا الأعمال الكاملة فى مجلدين جميلين بمقدمة للأكاديمى والوزير السابق آلان ديكو.

ظهر لوبين من تقليدين مختلفين، ولكنهما مرتبطان ببعضهما، للقص الشعبى بفرنسا بالقرن التاسع عشر. سلفه المباشر هو يوجين فرانسوا فيدوك (1775–1857) الذى قدمت سيرته الذاتية «مذكرات فيدوك رئيس شرطة الأمن» (1828–1829) رمزًا مثيرًا لمفهوم «المجرم الذى تحول إلى محقق» الشهير فى الأدب الفرنسى؛ هذا المجاز الذى تأسس وتحرك فى النوع الناشئ بعد حوالى نصف قرن عن طريق إيميل جابريو (1832–1873) والمحقق ليكوك (الذى كان محققًا فى الأصل ويتصرف كمجرم، العكس هنا). مثله مثل فيدوك، لوبين لص يتنكر إلى محقق عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. ولكن لوبين مرتبط من بعيد بمُنَفِّذ العدالة فى أدب منتصف القرن التاسع عشر: يسرق فقط من الأغنياء- وبشكل خاص هؤلاء الذين تحصلوا على ثروتهم من مضاربات البورصة والأشكال المقبولة الأخرى من الخداع. إنه لص، ولكنه مثقف، مراع للموضة ولص مدينى، يعيش فى عالم الأغنياء والمشاهير وكأنه نشأ فيه، ولم ينشأ مع أمه الخياطة الباريسية الفقيرة غير المتزوجة. اختار أن يصير مجرمًا بشكل كبير طمعًا فى الحصول على اللذة الكبيرة ولا يشعر بسعادة بقدر ما يشعر بها عندما يخدع الشرطة (هذا الذى يحدث طوال الوقت تقريبًا). هو يُقَدِّر النكتة الجيدة كثيرًا، حتى حينما تطلق هذه النكتة عليه، هذا الذى يحدث نادرًا. وفوق كل شىء، فأرسين لوبين متحدث عظيم؛ ساخر فصيح ولاذع، وشغفه الأكبر هو التعامل مع التكنولوجيا الجديدة بكل أشكالها، حتى فى أشكالها الأدبية: تضجره الرواية السيكولوجية المملة ذات الأسلوب المنتمى لعصر الإمبراطورية الفرنسية (ووفقًا لديرور، هى تضجر النقاد الفرنسيين أيضًا)!

«فى كل مكان، يتحرك كل شىء بشكل أسرع... كل شىء يتغير: شكل النساء، اللواتى حررهن بواريه من الكورسيه، الشكل الإستطيقى عن طريق الباليه الروسى والتكعيبية، المجلات الإخبارية التى تبرز فيها الصور الفوتوغرافية أكثر، وقبل كل شىء العلم: أشعة إكس، التليغراف، السيارات، الطائرات...».

لوبين خبير بارع فى التنكر، وبارع فى الخداع والتهرب على النمط القديم، ولكنه أيضًا عارف ومستهلك شره للأدوات التكنولوجية الحديثة. يقول المحقق جانيمار:

«رجلنا لا يحب مثل هذه الحيل القديمة. إنه رجل الحاضر، أو بالأحرى رجل المستقبل». فى عالم اللص النبيل، فالسخرية- سخرية نهاية القرن التاسع عشر- تنظم هذا الزواج الخاص بين عالم الأعاجيب والعصر الحديث. يرسل لوبين من زنزانته الباريسية رسالة صغيرة مفصلة لمحدث الثراء البخيل بارون كاهورن ليخبره بالسرقة القادمة:

«بارون،

فى الجاليرى الواقع بين غرفتىّ الجلوس عندك، هناك لوحة مرسومة بشكل رائع لفيليب دى شامبين تسرنى كثيرًا. لوحات روبن التى لديك تعجبنى أيضًا، إلى جانب لوحة واتيو الصغيرة. فى غرفة الجلوس على اليمين، لاحظت مائدة لويس الثالث عشر، ومنسوجات بوفيه، والمائدة الإمبراطورية التى صنعها جاكوب وخوان عصر النهضة. فى يسار الغرفة صندوق المجوهرات والمنمنمات الزجاجى.

إلى الآن، سأكون سعيدًا بإرضاء نفسى بهذه الأشياء، وأعتقد أنها ستكون سهلة على النقل. أرجو منك بالتالى أن تحزمها بشكل لائق وأن ترسلها، بشكل مدفوع مؤخرًا، باسمى إلى محطة باتنيول فى ظرف ثمانية أيام، بخلاف ذلك سأجد نفسى مجبرًا على أن أنقلها بشخصى فى ليلة الأربعاء 27 سبتمبر. فى الموعد المذكور، وبصراحة تامة، فلن ترضينى ساعتها القطع المذكورة بالأعلى.

أعتذر عن الضيق الصغير الذى سببته، وأرجو قبول تعبيرى عن الاحترام التام.

أرسين لوبين.

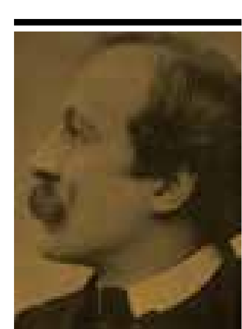
ملاحظة ختامية - أهم شىء هو ألا ترسل لى أكبر لوحات واتيو، على الرغم من أنك دفعت 30,000 فرانك فى مقابلها فى أوتيل دى فينت، هى مجرد استنساخ، باراس حرق النسخة الأصلية فى نشوة ليلية فى عهد حكومة المديرين. ارجع للمذكرات الكاملة لجارات.

ولا أهتم كثيرًا بحلية لويس الخامس عشر، أصالتها تبدو مشكوكًا فيها بالنسبة لى».

إسقاط معبد الفرد

فى العشرين سنة الماضية كُتِب الكثير عن تاريخ الفردية فى أوروبا منذ عصر النهضة من منظورات ما بعد بنيوية وتحليلية نفسية وماركسية، مُستلهمة الأعمال المؤسسة لميشيل فوكو ولويس آلتوسير فى السبعينيات من القرن التاسع عشر. كان الجهد معتمدًا على مبادئ متعددة بشكل كبير: ساهمت الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والدراسات الأدبية والتاريخ القانونى جميعًا فى إسقاط هذا المعبد الإمبراطورى الخاص بالإيمان بمركز الإنسانية الغربية؛ الفرد. أريد الإشارة هنا إلى أن نَسَب الفرد فى أوروبا الحديثة لم يكن مرتبطًا فحسب بـ «بناء الأصول المفقودة (و) ظهور الدولة» كما يزعم فالنتين جروبنر، ولكن أيضًا بتكوين المجرم كذات أنطولوجية وأيضًا كموضوع للبحث العلمى. بمعنى آخر، إن كانت الحالة المطلقة لظهور الدولة الوطنية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هى التحقيق المؤثر، وإدارة وتفعيل الأشخاص (مثل الأشخاص الساكنين بداخل منطقة ما على سبيل المثال)، بالتالى فالممارسات البيروقراطية والعلمية التى جعلت هذه العملية ممكنة كانت مسئولة عن إنتاج الفرد والمواطن والمجرم كأنماط قضائية- قانونية مترابطة. الهوية والتحقيق هما المركز لهذه المجالات الثلاثة، وتاريخ التقنيات القانونية والبيروقراطية للتحقيق فى أوروبا الحديثة هو أيضًا تاريخ لتكوينها بطريقة ما.

فى فرنسا القرن الثامن عشر، بدأت بطاقات الهوية تحل محل الأفراد الواقعيين، وبدأ التحقيق القانونى يعتمد على الملفات المكتوبة والرسمية بدلًا من الشهادات الشفوية للجيران والأقارب، اعتمدت هذه العملية على ما أطلق عليه بيير بياتسا «التحقيقات المألوفة والقائمة على طريقة وجه لوجه». استخدم الفرنسيون بطاقات الهوية فى البداية كوسائل للتحكم فى الاضطرابات الداخلية، ولكن فى النهاية- وبشكل خاص بعد الثورة- استخدموها كميكانيزم لتمييز «المواطن» عن المتطفل المخرب، ولاحقًا لتمييزه عن الغجرى والبدوى والمهاجر. أشار كابلان


موريس لوبلان

ساهمت الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والدراسات الأدبية والتاريخ القانونى جميعًا فى إسقاط هذا المعبد الإمبراطورى الخاص بالإيمان بمركز الإنسانية الغربية





الشرطة الفرنسية بعد حيرة طويلة تلقى القبض على واحد من أكبر القتلة: «هنرى ديزيريه لاندرو»، 1919

وتروبى إلى «السجلات، والجوازات والتعدادات وأشباهها» وسط مجموع الممارسات البيروقراطية فى القرن الثامن عشر بأوروبا، ولكن آخر القرن التاسع عشر سيشهد تطبيق مجموعة مؤثرة وأكثر علمية من ممارسات التحقيق تتبع ظهور مبادئ جديدة للأنثروبولوجيا وعلم الجريمة. كل من هذين المبدأين مترابطان بشكل لا يمكن فصله، وكل منهما معتمد على الدراسة العلمية للإنسان. الأول يستهدف المُستعمَر والبربرى كموضوع له، والثانى موضوعه المواطن المنحرف. اشتركت الأنثروبومترية- القياس المنظم للجسد الإنسانى- مع المبدأين كمنهج علمى مركزى. كانت الأساس لإقامة المعايير العلمية الوضعية للطبيعى والمنحرف، النامى والفاسد، المتقدم والبدائى.

وضع نظام الشرطى ألفونس برتيون فى التحقيق- الذى طبق فى فرنسا عام 1883 وبعد وقت قصير فى العالم أجمع- الأنثروبومترية فى خدمة «شرطة الدولة المنظمة جيدًا» بمصطلحات كابلان وتوربى، وبقدر لا يمكن تخيله بعد عدة عقود. نقلت فرنسا المضطربة فى القرن التاسع عشر الشرطة إلى مؤسسة سياسية كبيرة، بارتباطات مباشرة مع النظام، خاصة بعد الإصلاحات الرئيسية عام 1851. كانت الاشتراكية والأناركية مصدرين رئيسيين للقلق فى الإمبراطورية الثانية والجمهورية الثالثة وذلك بقدر الجريمة العادية وربما أكثر منها. أقامت إصلاحات عام 1851 نظامًا مركزيًا عالى الكفاءة للرقابة الوطنية يرأسه جهاز الأمن سيئ السمعة:

«من أجل الدفاع عن نفسه فى مواجهة السرقة والنهب والقتل... يحتاج المجتمع إلى سلاح فتاك، سلاح غير مرئى، نشط، يقظ، حاضر دومًا، فى كل الأماكن وفى كل الأوقات، ليراقب، ويقبض، ويضرب المذنبين... ولكن من الأفضل أيضًا مراقبة كل مساحات النشاط غير الشرعى ومنابع التهييج الشعبى التى ينمو وسطها (الفاسدون) و(المجرمون) الذين يسيِّسون الرأى العام فى مواجهة النظام».

يدير جهاز الأمن شبكة مخابرات عالية الكفاءة معتمدة على نظام من الجواسيس والمخبرين والعملاء السريين. فى عالم الظل المكون من هويات متعددة، يصير المجرم محققًا محتملًا، والمحقق مجرمًا محتملًا. تراقب الدولة الآن الردة إلى الإجرام باعتبارها مشكلة سياسية رئيسية، فى الوقت نفسه الذى انتشرت فيه نظريات سيزار لومبروزو الوراثية الحيوية عن الفساد والإجرام فى أنحاء أوروبا البرتيونية، انبنت على مقياس من الأبعاد المحددة للجسد- من ضمنها الرأس، الذراعان، والقدمان، والوصف الشفوى، ومنهج معقد للتصوير القانونى، وفى النهاية نسق دقيق للملاحظة والتصنيف والترتيب. بداية من عام 1882، أى شخص يقوم باتصال مع الشرطة لأى سبب بداية من الجنحة الصغيرة وحتى الجناية يقاس ويصور ويوضع ملفه فى سجل المكتب المركزى فى باريس، وفى عام 1887، أصبح النظام على مستوى الدولة: «كل المؤسسات العقابية كانت معدة لتطبيق منهج برتيون على مساجينهم، وأن يُسَلَّم ملف من نسختين لكل مجموعة من المقاييس مع ذكر المقاطعة، حيث يتم تسجيله». مع الاعتقال المثير للاهتمام والتحقيق القاطع فى قضية رافاشول الأناركى عام 1892، تبنت هيئاتُ الشرطة البرتيونيةَ حول العالم: الولايات المتحدة... إنجلترا، ألمانيا، سويسرا، بلجيكا، روسيا، الهند البريطانية، رومانيا، جمهوريات أمريكا الجنوبية/الدنمارك... ومصر. الهدف من البرتيونية، كما ذكر واحد من المعلقين المعاصرين بشكل صحيح، ليس أقل من «إصلاح الشخصية الإنسانية، لإضفاء هوية وفردانية محددة وثابتة وغير متغيرة ومدركة دومًا ومعروفة بسهولة لكل البشر» وهذا

بوسائل البيروقراطية التى تتضمن العديد من الأوراق. تأسست الشخصية القانونية من جهة، بينما نزعت الفرد من فرديته من جهة أخرى:

«إحكام الأنساق المنظمة من التمثل كشفت صراعًا مركزيًّا فى مشروع التحقيق مواجهًا للتصنيف البحت. تزعم وثيقة الهوية أن تكون تسجيلًا للفرادة، ولكنها أيضًا ينبغى أن تكون عنصرًا فى سلسلة التصنيف التى تقلص الفردانية إلى وحدة فى سلسلة، لذلك فهى فى الوقت نفسه تنزع الفردانية. هذا يكشف الخلخلة الأساسية فى مبدأ «الفرد»، ويساعد فى شرح توضيح الحس غير المريح الذى يرى أننا لا نملك هويتنا أو نتحكم فيها كلية، وأن وثيقة الهوية تحمل تهديدًا بالتجريد فى الوقت نفسه الذى تزعم فيه أنها تمثل ما نحن عليه». (كابلان وتوربى)

ليس من قبيل المصادفة أن قصص المحققين ملائمة لأن تظهر فى الوقت ذاته، إذ تأسست الشخصية القانونية والخطابية بمصطلحات الجريمة. بينما أخذ التيار الإنجليزى شكل رواية التحقيق (بنمط كونان دويل)، كان التيار الفرنسى معجبًا برمز المجرم–البطل، الذى يتهرب من الكشف بينما هو مجبر على أن يشترك بنفسه فى قدر منه من آن لآخر، وعادة ما يرتدى قناع المحقق نفسه كما ذكرنا سابقًا. أنا لا أنوى أن أبحث هنا عن الأسباب الاجتماعية–التاريخية لهذا الاختلاف المثير للاهتمام، وإن كان هناك آخرون قد قاموا بذلك بلا شك. ما أهتم به بالأحرى هو الإعجاب الخاص بهذا التيار الفرنسى من قِبَل المترجمين والقراء فى مصر المنتقلة من قرن إلى آخر، والإستراتيجيات الهرمنيوطيقية التى استخدمت لإعادة كتابة الروايات فى السياق المصرى المعاصر. إن فكرنا فى العلاقة بين الدولة المركزية المتوسعة الماضية فى التحديث، و«مواطنيها»- علاقة يتوسطها القانون والبيروقراطية الكبيرة من جهة، ونظم الشرطة من جهة أخرى- كجانب بنيوى للحداثة الكولونيالية، إذن فالانتقال من قرن إلى آخر فى فرنسا وفى مصر فيه شيء مشترك أكثر من القصة التى يسردها النموذج المعتاد عن التطور فى تاريخ العالم.

مثلما كان الحال فى فرنسا، غيّر التمأسس الراسخ للإصلاحات القانونية وابتكار الطب الشرعى الطريقة التى انبنت عليها الشخصية وأديرت عن طريق الدولة وبيروقراطيتها فى مصر تحت الاحتلال البريطانى؛ ومثلما كان الحال فى فرنسا، كانت الشرطة مؤسسة سياسية بشكل كبير (يقودها الاحتلال)، وكان الفساد متفشيًا. ولكن على خلاف فرنسا- وهنا يكمن الاختلاف الرئيسى- كانت الشخصية الرسمية فى مصر الكولونيالية معقدة بشكل كبير بسبب الامتيازات الأجنبية، وبسبب الفوضى القانونية لانتحال الهويات الذى نتج عن هذا. بالإضافة إلى ذلك، استمر القانون المعتمد على «الشريعة» موجودًا إلى جانب القانون «السياسى» ولاحقًا إلى جانب القانون الغربى (قانون نابليون) حتى القرن العشرين. الأمر شبه الإلهى للحماية القنصلية، والتفاعل المعقد والصراع بين المحاكم الشرعية والمحاكم الوطنية والمحاكم المختلطة أنتج شبكة مربكة من الهويات المتشابكة والتنظيمات الذاتية: أن تكون «شخصًا» رسميًّا فى مصر عام 1910 يمكنه أن يصير مسألة غامضة ومعقدة وحتى خطيرة- وهى مسألة حديثة بشكل واضح.

كان النظام الحيوى القضائى يقود ويحتوى عالم الأعمال المزدهر فى المراكز الحضارية بمصر المحتلة– فى كل من الأقسام القانونية والمالية والإجرامية. وبعيدًا إلى حد ما عن مجتمعات الجنسيات الأوروبية الكبيرة التى عاشت وعملت فى مصر، فالأقليات الدينية والاثنية (فى كل من مصر والبلاد التى حولها) كانت قادرة على استخدام الامتيازات لادعاء الجنسية الفرنسية أو السويسرية أو الإيطالية أو اليونانية، وبالتالى التهرب من القانون المحلى والمحاكم الوطنية. لسنا بحاجة لذكر أن هذا كان مفيدًا جدًّا للعمل، سواء العمل على تنمية المِلكية، أو إقراض الأموال، أو تجارة المخدرات، أو تجارة العبيد البيض (وقد كانت مصر مركزًا رئيسيًّا لذلك فى الربع الأول من القرن العشرين)، ولكنها أيضًا ساهمت بالتأكيد على حس عدم الاستقرار الأساسى لمفهوم العلاقة



موريس لوبلان

> **بينما أخذ التيار الإنجليزى شكل رواية التحقيق (بنمط كونان دويل)، كان التيار الفرنسى معجبًا برمز المجرم-البطل، الذى يتهرب من الكشف بينما هو مجبر على أن يشترك بنفسه فى قدر منه من آن لآخر**

مع الدولة ومع الانتماءات المجتمعية القائمة. بالإضافة إلى ذلك، فالخيارات القانونية المتاحة للمسلمين المصريين فى الحالات المدنية الإجرامية شكلتها النظم القضائية (الشريعة، السياسة، القانون النابليونى) الموازية والمتحيزة فى بعض الأوقات. فى قانون الشريعة على سبيل المثال، كان إلقاء الاتهام والإدلاء بالشهادة (فى حالة جرائم القتل، وحتى فى الأحكام) شفويًّا، يلقى وجهًا لوجه، وهى أفعال شخصية ترد كإجبار قانونى للفرد/ الضحية المذكور؛ بينما فى القانون «السياسى» كما تطور فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، استولت الدولة على هذا الدور وصار الجزء الخاص بالاتهام والشهادة والتحقيق عملية غير شخصية تعتمد على الملفات المكتوبة والتقنيات البيروقراطية الطبية الشرعية المكثفة التى تتم من خلال وكالات وهيئات ومحاكم منفصلة. فيما يتعلق بالامتيازات والنظام القانونى الثنائى، اعتاد الناس فى مصر على استخدام نظم الشخصية والتلاعب بها فى ذلك الوقت بما يحقق صالحهم كما أظهر خالد فهمى. سمحت الامتيازات بتلاعب صريح معتمد على الانتحال وافتراض الهويات وسمح القانون بنقاط ضعيفة للدخول فى البنى القضائية المختلفة. فى هذا السياق إذن، فهم الناس الشخصية الحديثة- «الشخصية الثابتة والمدركة دومًا والمعروفة بسهولة» التى يشير إليها هيربيت- وتعاملوا معها على أنها سلسلة من البنى الإستراتيجية، أو السرديات، بشكل أكثر أو أقل.

أعجب المترجمون والقراء المصريون بلوبين لأنه يستنسخ هذه الخبرة الاجتماعية الجديدة، بينما يستدعى فى الوقت نفسه الأساليب البطولية القديمة فى القصص الشعبية العربية، كما سنرى ذلك باختصار. فى عالم انقلب رأسًا على عقب حيث الفساد والحكومة الكولونيالية جعلت الدولة والمواطنة قصصًا خاوية، يصير لوبين العربى بطلًا حديثًا جدًّا. وإن كان بطلًا بشكل متناقض. إذن (كما هو الحال الآن) فالقانون- وبشكل خاص الشرطة- هو موضوع للتشكك والسخرية. يضع حمزة إضافات أصيلة على النص العربى تشرح هذا الموضوع للقراء المصريين. فى واحدة من تلك الفقرات المحرفة، يقول البارون كاهورن، الذى سيُسرَق، للمفتش جانيمار:

«دعنى بعد ذلك من الشرطة والحكومة فقد أصبحنا فى زمن أولياؤنا فيه اللصوص الفاتكون».

فى الوقت نفسه، كانت هناك جوانب محددة فى التجربة الاجتماعية أقل قابلية للترجمة فى السياق المصرى. بعد القبض عليه فى قصة «القبض على أرسين لوبين» وسجنه فى قصة «أرسين لوبين فى السجن»، تأتى اللحظة الأكثر جرأة والأكثر انتظارًا فى هروبه فى قصة «هروب أرسين لوبين». نفذ لوبين هروبه عن طريق أن استبدل نفسه بشكل ناجح بصعلوك عجوز مدمن للكحول فى السجن. جعل هذا التغيير الجرىء مقنعًا عن طريق قضاء أسابيع مبتعدًا بحرص عن عيون حراسه المراقِبة، صائمًا، وممارسًا تمرينات خاصة ليبدل شكل عضلاته وبنيانه، والوضع الكيميائى لبشرته، وعن طريق المساحيق، ورشو العاملين فى مكتب الأنثروبومترى عند وصوله إلى السجن ليزيف المقاييس: «هذا كافٍ للتخلص من النظام بأكمله». فى وقت محاكمته لم يعد لوبين الذى يقف فى قفص السجين بل هو قرين صامت منكسر، يزعم أنه ديزيريه بودرو. كان المفتش جانيمار نفسه، الرجل القاسى وأكبر أعداء لوبين والعميل المسئول عن القبض عليه فى المقام الأول، هو الذى قام بالتحقيق الدقيق (المزيف) فى لحظة درامية وسط الإجراءات. يقول رئيس المحكمة:

«لا مناص لنا من تسميتك أرسين لوبين لأننا برغم ما تكلَّفته الشرطة فى كشف حقيقتك لا نعرف من أنت ولا نعلم عن ماضيك غير ظنون قد تصح وقد تكون رجومًا. وكل ما نستطيع تأكيده أنك منذ ثلاث سنوات ظهرت فى العالم دفعة واحدة كأنما انشقت الأرض عنك فعرفت باسم أرسين لوبين وجرى لك صيت بالدهاء والخداع والسرقة. أما قبل هذه السنوات فلا سبيل إلى معرفة شىء عنك فقد تكون روستا الذى تتلمذ للساحر ديكسون منذ ثمانى سنوات، أو أزيو الطالب الروسى الذى صحب الطبيب ألتييه إلى مستشفى سان لويس وأدهشه بذكائه النادر وعلمه الواسع، أو أستاذ المصارعة اليابانية الذى وفد على باريس من سبع سنوات، أو الذى حاز قصب السبق فى سباق الدراجات فى المعرض العام، فأخذ عشرة آلاف فرنك ثم اختفى ولم يعلم عنه خبر للآن. وأخيرًا قد تكون الرجل المجهول الذى رؤى فى سوق الشفقة يوم احتراقه ينقذ من النار أعلياء أهل باريس ويسلبهم ما معهم...

...

تلك الفترة، التى لم تكن تفعل فيها شيئًا سوى أن تعد نفسك بحرص للمعركة التى تستمر فى خوضها ضد المجتمع؛ وتمارس هذا التدرب المنهجى الذى بذلت فيه أقصى طاقتك وقدراتك.

ثم سكت قليلًا وقال: هؤلاء كل الذين نقدر أنك واحد منهم، فبأيهم تعترف؟»

فى هذه الفقرة الطويلة، يتبع حمزة المسار المفصل والرائع لسيرة لوبين الذاتية المفترضة فى ترجمة مخلصة تنقل النص كلمة بكلمة. ولكن الجملة قبل الأخيرة فى الفقرة (المكتوبة بخط مائل أعلاه) محذوفة كلها بطريقة مثيرة للفضول. مع بداية القرن العشرين، لم يكن «المجتمع» كمفهوم سيمانطيقى وخطابى قد رسخ بعد فى العربية، على الرغم من أن النخبة الإصلاحية فى مصر بدأت تهتم بالنظرية الاجتماعية الحديثة وأنتجت العديد من الألفاظ الجديدة فى نهاية القرن التاسع عشر. فى النهاية «فالمجتمع» غير منفصل كمفهوم عن «الفرد» فى النظرية الليبرالية. تقنيات التحقيق الجمعى التى قدمتها الإدارة الكولونيالية البريطانية فى فترة الانتقال إلى القرن العشرين بدا أنها غير مؤثرة بشكل كبير فى النسق الاجتماعى حيث الأمية، والتقاليد المرنة للتسمية، وأنماط الهجرات السريعة، والاتجاهات الشفوية المعتمدة على طريقة «وجهًا لوجه»، وكل تلك الأشياء التى كانت بمثابة العرف فى المجتمع. فى عام 1897، أسس الكولونيل هارفى باشا، رئيس شرطة القاهرة وحده «قلم التحقيق» المؤسس على مزيج من نظام برتيون الأنثروبومترى، ومنهج فرانسيس جالتون عن

بصمات الأصابع. وفى عام 1899، جُمِع 836 ملفًا («رقم صغير» وفقًا لجالتون نفسه). حقيقة أن تنوع الطرق الأخرى من تقنيات التحقيق المباشرة ابتكرت واختبرت فى مصر فى ذلك الوقت كشهادة على جموح السكان الذين لم يعن لهم «المجتمع»، إن عنى أى شىء، سوى تدخل الدولة والتحكم فى حيواتهم.

بعيدًا عن كونه عدوًّا «للمجتمع» بالمعنى المكرس فى النظرية الاجتماعية الليبرالية، وفى علم الجريمة الجديد، وفى الاقتصاد الأخلاقى للرواية الفرنسية فى القرن التاسع عشر، فأرسين لوبين لدى حمزة هو رمز استهلالى، بطل على الطريقة الشعبية فى العصر الوسيط، تُرجِم بحذر إلى العالم المضطرب المكون من الأوتومبيلات والأَنثروبومترية، والاقتصاد الجديد والنظام البيروقراطى، والفساد الشرطى والخداع الكولونيالى. النظام الذى يتحداه ويتفوق عليه باستمرار هو الشخصانية نفسها. خبير فى التنكر والتخفى، من المستحيل أن يعرفه أحد (وبالتالى أن يقبض عليه أحد) إلا عن طريق أفعاله التى يعرضها، ساخرًا، بتصرفات ملحمية:

«فى اعتقادى أن القلم مهما أوتى من البيان وقوة التصوير يقصر عن أن يبلغ الحقيقة التى من نفسى، وكيف يستطيع قلم أن يصف الذى رأيته ألف مرة فما عرفته مرة ولا رأيت له صورة تشابه الأخرى فى رسم ولا شكل ولا وضع، بل كيف يصف الذى كان يقول عن نفسه:

تالله لقد اختلط علىَّ الأمر فأصبحت لا أميز لنفسى حقيقة ولا أهتدى فى المرآة إلى وجهى الصحيح.

وهو قول لا يخلو من المفاكهة ولكنه يدل على مقدار ما برع ذلك الرجل فى إخفاء صورته، فكثيرًا ما كنت أسمعه يقول:

أية حاجة لى بأن يميزنى الناس ويقفوا على صورتى؟ ولماذا أمكنهم من أن يدلوا على شخصى ما دامت فعالى تدل علىَّ ولا تدع عند أحد ريبة فى نسبتها إلىَّ؟

ثم يبسم ويأخذه الزهو ويقول:

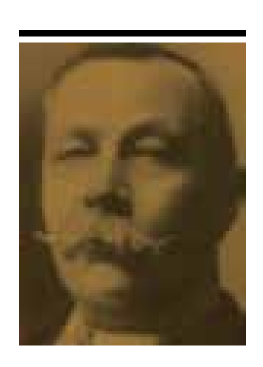
إنه لخير لى أن لا يستطيع إنسان أن يقول هذا أرسين لوبين، وأن يقول الناس جميعًا هذا من فعل أرسين لوبين».

فى هذه الفقرة، يتصرف لوبين بوضوح بطريقة البطل الشعبى- البطل الذى يُعرَف دومًا عن طريق أفعاله، أكثر مما يبدو من داخله أو عن طريق «الشخصية». لوبين الخاص بلوبلان بالتالى هو نوع من البطل ما بعد الروائى، شخصية-ضد، موضوعة فيما وراء الأدوات الأخلاقية والسيكولوجية التقليدية فى الرواية الواقعية للقرن التاسع عشر والذى يستدعى نَسَبه تقاليد القص ما قبلِ الحديثة؛ البيكارسكية والشعبية. يلتقط حمزة ويُكَبِّر الخَطِّية الأدبية فى ترجمته. لوبين الخاص به ينتمى إلى عالم السيرة العربية مثلما ينتمى إلى رواية الجريمة الحديثة. ولكن العلاقة مع القص الواقعى مقلوبة هنا. بينما لوبين الفرنسى هو رمز ما بعد روائى، فلوبين العربى جاء إلى الوجود أثناء اللحظة التاريخية حيث بدأ الانتقال من القص الشعبى إلى القص الواقعى فى التكشف.

البطل الشعبى

كان «الخداع والحيل» دومًا من مهارات البطل فى السرد الشعبى العربى. النسب الغامض، والتنكر والانمساخ والعلاقة الخاصة مع النظام الاجتماعى هى كلها جزء ومجموعة من تبديات البطل فى الملاحم العظمى؛ السلاسل والقصص الشعبية التى استمرت فى الوجود من بدايات العصور الوسيطة المبكرة وخلال القرن التاسع عشر لم تكن فقط مجموعة متاحة لحمزة والمترجمين الذين يشبهونه فى بداية القرن العشرين، ولكنها كانت تقليدًا ديناميكيًّا، شفويًّا جزئيًّا ونَصِّيًّا جزئيًّا استمر فى تشكيل المخيلة الأدبية الشعبية بطرق قوية. أشار جورجى زيدان إلى هذا التقليد الشعبى الحى عام 1914 فى تأملاته عن نوع الرواية الجديد:

«وأما أهل هذه النهضة فقد أكثروا من نقل هذه الكتب عن الفرنساوية، والإنكليزية، والإيطالية، وهى تسمى فى اصطلاح أهل هذا الزمان (روايات) والروايات المنقولة


موريس لوبلان

> أرسين لوبين لدى «حمزة» هو رمز استهلالى، بطل على الطريقة الشعبية فى العصر الوسيط، تُرجِم بحذر إلى العالم المضطرب المكون من الأوتومبيلات والأنثروبومترية، والاقتصاد الجديد والنظام البيروقراطى، والفساد الشرطى والخداع الكولونيالى

إلى العربية فى هذه النهضة لا تعد ولا تحصى، وأكثرها يراد به التسلية. ويندر أن يراد بها الفائدة الاجتماعية أو التاريخية أو غيرها... وقد رحب قراء العربية العقلاء بهذه الروايات لتقوم مقام القصص التى كانت شائعة بين العامة لذلك العهد، مما ألفه العرب فى الأجيال الإسلامية الوسطى. نعنى قصة على الزيبق، وسيف بن ذى يزن، والملك الظاهر، وبنى هلال ونحوها. فضلًا عن القصص القديمة كعنترة وألف ليلة وليلة- فوجدوا الروايات المنقولة عن الإفرنجية أقرب إلى المعقول مما يلائم روح هذا العصر فأقبلوا عليها».

تعمل الروايات «المترجمة» إذن كنوع من «الوسيط» الذى من خلاله يتم إعادة تقويم النظام النوعى المحلى الديناميكى وتعاد كتابته فى مصطلحات حديثة منسجمة مع «روح العصر». ترجمة حمزة العربية لقصص لوبين الخمس تحتوى على بعض الإستراتيجيات الزمنية والخطابية للسيرة. من جهة أخرى، تلعب الترجمة بحرية مع اللغات الحديثة و«الأجنبية»، وتقنيات القص ومجازات الأصل. القصص ممتلئة بالحوار العامى السريع، والمونولوج الداخلى، والمصطلحات المعاصرة (و«الترجمات» العامية توضع أحيانًا وسط أقواس)، والأشياء والأماكن الأجنبية وتقنيات القص الجديد فى العربية كسارد ضمير المتكلم المجهول. نتيجة ذلك هو نص يحتوى ويُقَرِّب الأصل بغرض أن يصير «أجنبيًّا» تجاه نفسه.

ويظل الوصف فى الحد الأدنى. على سبيل المثال، تحل محل صفحة كاملة من الوصف تبدأ بها القصة الأولى من المجلد فقرة واحدة من «السجع الجديد» فى الترجمة العربية:

«قامت بنا السفين فى يوم صافى السماء عليل الهواء، فانطلقت تمخر فى عباب الماء كأنها جؤذر يفر من صياد أو طالب ثأر يطلبه عند الآفاق، فاستبشر السُّفْر ورجوا أن تنقضى رحلتهم ما بين لهو العين وانشراح الصدر، وجعلوا يتسامرون جماعات جماعات فى قلب السفينة وعلى ظهرها».

يمكن للمرء أن يدعو هذا الاختيار الخاص للترجمة إستراتيجية تقريب وأنه قام بذلك ببساطة، ولكن يمكن للمرء أيضًا أن يمضى بشكل أبعد وأن يرى الأمر كنوع من الإشارة النصية، أو «صياغة» مثل «كان يا ما كان» فى الحكايات الشعبية، التى تضع كلًّا من النص والقارئ بداخل نوع معروف، ولكن فقط من أجل مغادرة هذا النوع بأمان، وربما بشكل أكبر تشير إلى جدة الفارق بين الأسلوبين واللغتين. الفقرة التى تتبعها الفقرة السابقة المذكورة، تتحول بشكل مريح إلى ما ستصير إليه اللغة العربية الاعتيادية:

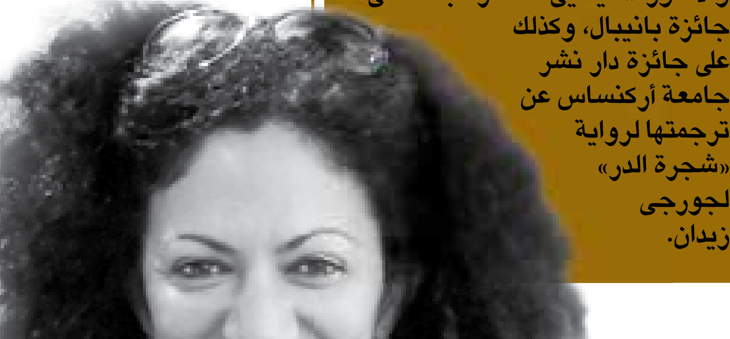
«مضى على تلك الحال يوم وبعض يوم ثم تغير الجو وبدت طلائع العواصف فلم نشعر إلا والتلفون اللاسلكى ينقل هذا النبأ المرعب: (حاذروا فإن أرسين لوبين بين ركاب الدرجة الأولى وهو بغير رفيق، ذهبى الشعر مجروح فى عضده الأيمن ينتحل اسم....)، ثم عصفت العاصفة ودوى الرعد فانقطع تيار الكهرباء وحيل بيننا وبين بقية اسمه».

عملية الترجمة هنا تتضمن حركة تفسيرية نشطة ومعقدة ليس فقط بين الأصل والنص المستهدف، ولكن بين أنساق السرد واللغات النوعية. خذ على سبيل المثال المشهد الموجود فى القصة نفسها الذى يتسلل فيه لوبين إلى كابينة إحدى الراكبات فى غيابها ويسرق مجوهراتها. فى النص الفرنسى، يتم سرد المشهد فى نصف صفحة بتقنية الفلاش باك فى زمن الماضى غير التام (on avait enleve). فى النسخة العربية يختار حمزة أن يحرك المشهد إلى مكانه المضبوط والزمنى فى القصة ويغير الزمن إلى الماضى التام. فى الفقرات التى يقرأ المترجم فيها لحظات الكثافة العاطفية أو الكوميديا الكامنة (التى أنتجت وسط الأسلوب الساخر للنص الأصلى) يضيف أجزاء وصفية من الشعر. من جهة أخرى، يحافظ على سارد ضمير المتكلم غير المحدد كما هو، وكأن القصص الأصلية تتضمن ساردًا مبدئيًّا (أو تقريريًّا) (مثل السارد الأساسى عند الحريرى، الحارث بن همام) فى الخلفية فى شكل صديق لوبين غير المسمى وكاتب التاريخ غير الرسمى.

إلى جانب الرواية نفسها كعمل فنى اجتماعى، يوجد ترميز بنيوى وزمنى للبطل فى هذه الترجمة؛ ترميز يحفظ ويعيد

سماح سليم

أستاذة مساعد بقسم اللغات الأفريقية والشرق أوسطية بجامعة روتجرز بأمريكا. تركز بحوثها الأكاديمية على الأدب العربى الحديث. صدر لها «الرواية والمخيلة الريفية فى مصر» وتعمل حاليا على كتاب عن الترجمة والحداثة والسرد الشعبى فى بداية القرن العشرين. ترجمت إلى الإنجليزية عدة أعمال منها: «وقائع غرق جزيرة الحوت» لمحمد المخزنجى، و«بروكلين هايتس» لميرال الطحاوى، و«حارات الأهل جادّات اللهو» للمؤرخ اللبنانى خالد زيادة، وقد حصلت ترجمتها لرواية «الطوق والأسورة» ليحيى الطاهر عبدالله على جائزة بانيبال، وكذلك على جائزة دار نشر جامعة أركنساس عن ترجمتها لرواية «شجرة الدر» لجورجى زيدان.



ترتيب ويضخم الأوضاع القديمة بينما يسعى نحو تعبير اجتماعى جديد «للبطل». أرسين لوبين كفرد ليس بعيدًا عن البطل الملحمى العائد للعصر الوسيط الظاهر بيبرس البندقدارى، ولكن الاثنين مع ذلك تقريبًا من «أبناء الزمان» الخارقين، وهما محاربان دائمان ضد النظام الاجتماعى الفاسد ويحتفى بهما «العامة» و«الناس». فى وصف حمزة الممتد بكثافة والوصف المتبنى للرأى العام فيما يتعلق بهروب لوبين المخطط من السجن، يتحول المفهوم الفرنسى «للعامة» إلى «أهل المدينة» و«الشخصية البسيطة» التى تتحول تدريجيًّا إلى البطل المنتقم عند أرسين لوبين بصحبة مجازات النار والسيف. بالإضافة إلى ذلك، يغير حمزة السجل السينماطيقى الفرنسى من الوضع غير الشخصى، الذى ينقل البنية السوسيولوجية «الحشد» إلى ضمير الغائب الجمعى، وبالتالى يعرض الهروب الوشيك كنوع من المشهد الجماهيرى، وليس من قبيل المصادفة أن يكون تصرفًا جمعيًّا للعصيان السياسى:

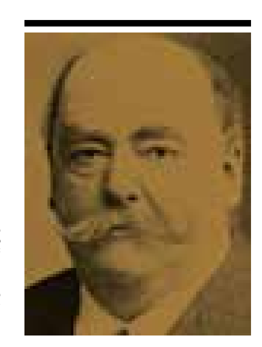
«بينما كل ذلك يجرى فى السجن كان الناس فى المدينة ينتظرون خبر فراره على أحر من الجمر، ويتمنون من صميم قلوبهم أن يوفق فى عمله ليهزءوا برجال الشرطة ويضحكوا منهم طويلا. فلما قربت الجلسة وعلموا ما نزل به من الحزن وهد القوى بدأ يساورهم القلق وأخذوا فى كل يوم يتناقلون أخباره، فاشتد بينهم الجدل وانقسموا، فمنهم قانطون من نجاحه يرون أن مصرعه قد حان وأن ثرثرته وحبه للزهو هما اللذان أردياه وأوديا به... ومنهم واثقون به لا ينسيهم ضيق السجن ولا كثرة الحراس ولا اقتراب الجلسة بل يزيدهم ذلك نزوعًا إلى الرجاء وشغفًا بانتظار الساعة التى يكسر فيها كل القيود ويخرج خروج السيف الصقيل من النار».

رمز المحرر

البطل رجل ذو نسب، كلى الوجود، خبير فى التخفى والتنكر، إلى جانب موهبة كونه يستطيع أن يكون فى كل مكان فى وقت واحد. فى قصة بيبرس الرومانسية «سيرة الظاهر بيبرس»، مصير بيبرس مقرر مسبقًا بأمر إلهى وهو محرر ينتظره الشعب منذ وقت طويل ليدفع عنهم الوكلاء الجشعين وأشرار الدولة المملوكية- الوالى، المحتسب، والكاشف- ومساعديهم. لوبين مُدَمِّر مُعَيَّن ذاتيًّا «للبنكيين الفاسدين، والبارونات الألمان، والشركات المالية والعامة» للجمهورية الثالثة. الاثنان بارعان فى الحيل. لوبين لدى حمزة الذى يعود إلى عام 1910 لا يستدعى فقط الرمز البطولى لبيبرس كإعادة عمل لمثلث البطل الأكبر فى السيرة؛ مزيج من الشخصيات المختلفة ولكن المتحالفة مع البطل؛ اللص، وخبير التنكر والتخفى؛ العيّار، أو ما يطلق عليه جان- باتريك جوييم (خبير الحيل). الأخير بشكل خاص هو رمز مثير للاهتمام «يتكرر، مع بعض الاختلافات، فى معظم السير الملحمية العربية». فى سيرة «الظاهر بيبرس» تَجَسَّد هذا الرمز فى شيحة، أكبر الأشرار الذى تجاوز المراتب وانضم إلى بيبرس، ليصير رئيس الخدمات السرية (المجرم تحول إلى محقق؟). قائمة مهاراته الهامة تشبه تمامًا مهارات لوبين:

«هو خبير فى مجموعة محددة من المهارات (القدرة على التنكر وانتحال الهوية، والقدرة على التسلل بدون أن يراه أحد إلى الأماكن المغلقة تمامًا والمراقبة جيدًا، يستخدم الخبير المواد الكيميائية المتعددة) التى تجعله مساعدًا مهمًّا للبطل، بينما فى الوقت نفسه يسمح للأخير بتجنب أن ينزل نفسه بارتكاب أفعال مشكوك فيها أخلاقيًّا فى مواجهة قيم الفروسية التى يفترض أن يجسدها».

مثله مثل شيحة، عثمان- اللص والرجل القوى الذى رشحه سيدنا خضر الغامض لبيبرس الرفيق الثانوى المبارك- يعمل فى السيرة كنوع من الوغد والأحمق الحكيم، العنيد ولكن الفضائحى المحب والمخلص الذى تعتمد تسليته المثيرة للشك على السخرية من حمق قوانين الناس. هذه الثيمة المتهربة ثيمة منتشرة فى عالم بيبرس المتعالى أخلاقيًّا، الذى يكون القانون الواقعى الوحيد فيه هو قانون الله، ويعمل الله كما نعرف بطرق غامضة. يتبادل شيحة وعثمان الأدوار بين الخير


موريس لوبلان

نميل إلى الاعتقاد أن الرواية نوع حديث تمامًا –التعبير الأدبى لغائية حديثة كما يمكن أن نقول– وهى كواقعية وفردية، تكَوِّن صوتًا ملحميًّا للإنسان فى عالم هجره الله وفقًا لتعبير جورج لوكاش الشهير

والشر، بدون أن تتغير طبيعتاهما جوهريًّا. هما ليسا «مُخَلِّصين» ولا مصلحين ولكنهما يختاران ببساطة أن يخدما السيد الجديد والقدر المعد إلهيًّا الذى يمثله. عثمان الساخر بشكل خاص يبدو كلص إلى حد كبير ولكنه لص ممسوس من اللّه. «هذا الرجل مبارك من اللّه، من قِبَل مجده، لا تضايقه كثيرًا. فلن يأتى منه إلا الخير»، هكذا يقول الملك الصالح لبيبرس. المجرم كنمط أنطولوجى ليس له مكان فى هذا العالم الذى يحتوى على الحقيقة المختبئة فى حين يتبدى الوهم.

ولكن «القيم الفروسية» للأدب الشعبى التى يستدعيها جيوم بالأعلى تصير محلًا للتساؤل عن طريق هذا البطل المركب الجديد الذى ترجمه لوبين الخاص بحمزة. العديد من المقحمات العربية الأصيلة فى الترجمة تساعد على محو الطابع الساخر الخاص بلوبين تجاه وضعه كخارج عن القانون ولإرجاعه إلى أن يكون رمزًا أخلاقيًّا متناقضًا. لوبين الخاص بحمزة «واقع» بين اللا أخلاقية الموروثة لنسبه الأدبى المزدوج والمفهوم الجديد للذات الأدبية التى بدأت تتأسس فى مصر: ذاتية ثابتة ومستقرة أخلاقيًّا ستصير عن قريب متضمنة فى صعود الرومانتيكية والرواية التربوية العربية bildungsroman. لوبين الخاص به رمز انتقالى، وفى الوقت نفسه منفصل عن الحقيقة المطلقة للنسب الإلهى المتعالى وغير مستريح للادعاء الصريح لدى الداندى. فى النقلة السيمانطقية التى تعارض تمامًا روح النص الأصلى، يدرك لوبين الخاص بحمزة طبيعته الأخلاقية المزدوجة، ويسعى جاهدًا للخلاص عن طريق الحب. فى لحظة القبض عليه الدرامية والتى تمت أمام شابة صاحبها فى الرحلة الأطلنطية، قال لوبين جملة ساخرة وحزينة: «يا للعار، ألا تكون شخصًا أمينًا فى النهاية»، حولها حمزة إلى: (رب لا تذرنى بعد اليوم شقيًّا). الحركة من البطل التقليدى العربى الشعبى إلى البطل المتماسك سيكولوجيًّا والواعى أخلاقيًّا فى الروايات التربوية- تاريخ أدبى مصغر- يمكن اقتفاء أثرها فى هذه الجملة المثيرة للاهتمام.

نميل إلى أن نعتقد أن الرواية نوع حديث تمامًا- التعبير الأدبى لغائية حديثة كما يمكن أن نقول- وهى كواقعية وفردية، تُكَوِّن صوتًا ملحميًّا للإنسان فى عالم هجره اللّه وفقًا لتعبير جورج لوكاش الشهير. ولكن بترك الواقعية جانبًا كحالة سردية وإبستيم محدد وخاص تاريخيًّا، يمكن للمرء أن يزعم أن الرواية الشعبية تنتمى إلى نَسب مختلف كلية، نَسب بجذور عميقة وحية وواعية ذاتيًّا فى القصص الشعبية وبيكاريسك العصر الوسيط. يمكن للمرء أن يجادل بشكل مساوٍ إذن أن اللحظة الأولية التى نطلق عليها «عصر الترجمة والاقتباس» فى العالم العربى لم تكن فقط لحظة ترجمة بطريقة متوجهة قسريًّا نحو شكل مثالى «نقى» لما يطلق عليه «الرواية» (أو «الشكل الغربى» بكلمات فرانكو موريتى)، ولكن أيضًا ممارسات وتقاليد نوع محلى تصنع بدورها أساسًا مركزيًّا لبناء الرواية الحديثة. بكلمات أخرى، تاريخ الكتابة السردية الحديثة فى اللغة العربية ليس فحسب تاريخًا لـ «... التوفيق بين تأثير الشكل الغربى... والمحتوى المحلى» ولكنه بشكل مساوٍ لقاء مستقل مع كل آركيولوجيا نوع الرواية الأوروبية الحديثة. هذه فى النهاية هى الطريقة التى تشكلت بها كل الأنواع فى كل من «المركز» و«الهامش»، و«الشرق» و«الغرب»، والطريقة التى تمت بها كل التغيرات فى الأنساق النوعية الموجودة، كما أظهر تفيتزان تودوروف وستيفان هيث، لأن الأنواع ما هى إلا «أشكال عملية للإدراك: آفاق للتوقع لدى المستمعين والقراء، ونماذج إنتاج للمتحدثين والكُتَّاب».

«الأنواع بكلمات أخرى، هى تدوين تمثيلى ونموذجى للصفات الخطابية الناقلة التى تماثل المواقف النموذجية للتواصل ومع المفاهيم النموذجية لمن يوجه له الخطاب، سواء كان هذا بمصطلحات الذاتية الخاصة، أو عضوية المجتمع أو الانتماء الدينى، أو التوجه الجنسى، أو الوضع الطبقى أو أى شىء... بالإضافة إلى ذلك، فهذا النوع يثير الإعجاب، وهو تحريك متخيل للرغبة، يجعل القارئ أو المستمع يحصل على «اللذات» التى تحدد اشتراكه أو اشتراكها فى النوع...» (هيث)

صياغة هيث المرنة والتاريخانية للنوع (العمليات الاجتماعية التاريخية التى بلا نهاية... الخاضعة للتعديل كمنطوقات جديدة تغير فهمها) بتضمنها لكل من «المتحدثين» و«المستمعين»، باعتبارهما عنصرين مركزيين فى علاقة النوع، تقدم طبقًا لكل من النماذج التقليدية لصعود الرواية العربية والمقاربة النسقية الهيراركية لنماذج المركز– الهامش فى دراسات الأدب العالمى المعاصر. زعم هيث بأن «الأنواع تتشكل دومًا من الأنواع القديمة باعتبارها نصوصًا مضافة مع ممارسات نصية متغيرة تؤشكل مبدأ النوع، أو كخطابات متاحة تتحول معًا إلى شكل مختلف فى الكتابة تتيح لنا أن نتحرك فيما وراء خطاب الاستيراد/ التصدير المركزى الأوروبى فى كل من النموذجين، اللذين يستخدمان الترجمة كاستعارة فى علاقة التبعية الراسخة التى يفترض أن توجد بين «الغرب وبقية أنحاء العالم» فى الحداثة. فكرة سوزان باسنيت وهاريش تريفيدى عن «الأصل الأوروبى العظيم» تقدم مثالًا واضحًا لهذا النموذج:

«فكرة المستعمرة كنسخة أو ترجمة للأصل الأوروبى العظيم تتضمن بشكل حتمى حكم قيمة يضع الترجمة فى مرتبة أقل فى الهيراركية الأدبية. المستعمرة بالتعريف أقل من المُستَعمِر، الذى يمثل أصلها».

حتى عمل فرانكو موريتى الأخير والدال نظريًّا حول خرائطية الرواية لا يساعدنا كثيرًا فى فهم الطريقة التى تعمل بها الترجمة- الأساس المطلق لكل المراحل الأدبية عبر الحدود اللغوية والزمنية– كوسيط بلاغى واجتماعى لطبيعة النوع المتغيرة فى لحظات التلقى التاريخية المحددة. يفتح لنا التحليل المقرب للحركة الهرمنيوطيقية بين النص وترجمته فضاء يصير فيه من الممكن استكشاف الفقرات الأدبية المفاجئة غير المنفصلة عن السياقات الاجتماعية التى تشكلها. أرسين لوبين العربى يستحق أكثر من مجرد هامش فى أرشيف الأدب العالمى ▲

رفوف

قصة كتاب

المصحح

المخطوط

عرف العرب الكتابة فى الجاهلية، كما يدل على ذلك ورودها فى بعض قصائدهم. فقد وردت الكتابة ونقوشها فى سياق تشبيه الأطلال ورسوم الديار.

ومن ذلك قول المرقش الأكبر:

هَلْ بالديارِ أن تُجيبَ صَمَم
لو كانَ رسمٌ ناطقًا كلَّمْ
الدارُ قَفْرٌ والرسومُ كَم
رقَّشَ فى ظَهر الأديم قَلَمْ

ويقول امرؤ القيس:

قفا نبكِ من ذكرى حبيب وعرفانِ
ورسمٍ عَفتْ آياتُه منذ أزمان
أتت حججٌ بعدى عليها فأصبحتْ
كخط زبور فى مصاحف رهبان

كما يقول سلامة بن جندل:

لِمَنْ طَلَلٌ مِثلُ الكتابِ المُنَمّقِ
خَلا عهدُهُ بينَ الصُّلَيْبِ فَمُطْرِقِ
أكَبّ عليهِ كاتبٌ بدَوَاتِهِ
وحادِثُهُ فى العَيْنِ جِدّةُ مُهْرَقِ

من مثل هذه النماذج يبدو أن قدماء العرب كانوا مفتونين بالكتابة، رغم أن ثقافتهم كانت شفاهية. ويستبعد انتشار الكتابة فى العصر الجاهلى. ومع ذلك كان للكتاب سحر جاذب ومثير لمخيلتهم.

ويتفق العرب فى ذلك مع غيرهم من الثقافات. إذ صبغت الكتابة منذ آلاف السنين، فى الشرق القديم، بقداسة بين أيدى كهنة قدماء المصريين، الذين وصفوها «بالمقدس» و«المبجل». ونظر إليها على أنها سر من الأسرار، لها إلهها «تحوت». كما كان «كادموس» هو واهبها لدى الفينيقيين، ونظر البابليون إلى النجوم بوصفها كتاب السماء. تبنى اليونان الكتابة وأسماء



عن الكتاب

ترى الدكتورة سيزا قاسم أن مدخل كتاب الحيوان للجاحظ من أجمل نصوص الأدب العالمى التى وصفت الكتاب. أسبابها لهذا الرأى توضحه فى هذه المقالة.

الحروف من الشرق القديم. ألفا وبيتا وجاما ودلتا ... كلها كلمات سامية. ولم ينظروا إلى الكتاب نظرة مقدسة، ولم تعرف لديهم فئة مميزة من الكتبة. ومن هنا لم نجد الاستخدام المجازى للكتاب فى الشعر الإغريقى، فهو غائب عند هوميروس أو هيزيود. بل إن اليونان حطوا من النظرة إلى الكتابة، لأنها تولد النسيان، كما أورد أفلاطون فى نهاية حوار فيدروس، ما ذكر سقراط أن مخترع الكتابة الإله تحوت، وأشاد باختراعه للملك تاموس، قائلًا إنها ستزيد المصريين حكمة وتعلى ذاكرتهم. إلا أن الملك استاء من هذا الادعاء لأنه سيولد النسيان فى نفوس المتعلمين، الذين سيهملون الاعتماد على ذاكرتهم... «إنك تقدم لتلاميذك مسخًا للحكمة لا الحقيقة نفسها». ورأى سقراط أن السجلات المكتوبة ليست سوى معين لمن يعرف، مسبقًا، مكنون الكتاب. فهى لا تقوى على منح الحكمة.

سما الكتاب إلى مكانته الكبرى مع مولد المسيحية حيث اكتسب صفة «المقدس». فالمسيحية دين الكتاب المقدس. وظهر المسيح فى اللوحات القديمة حاملًا لفافة مكتوبة، وأنتجت المسيحية تراثًا من الكتابات المقدسة، وثائق الإيمان مثل الأناجيل ورسائل الحواريين، وكتب نهاية العالم، أفعال الشهداء، حيوات القديسين، كتاب طقوس القربان المقدس. إن ألواح الوصايا العشر كتبها «صباع اللّه». وتعددت استعارة الكتاب فى التوراة والأناجيل. ونجد عند إرنست كورشيوس عددًا كبيرًا من الأمثلة لاستخدام هذه الاستعارة فى النصوص المسيحية المختلفة.

وانتقلت النظرة من الكتاب إلى الطبيعة. وبدأ الكلام على أن كل كائن كتاب، بل إن العالم كله كتاب. وأصبح العلماء، مثل جاليليو، يتحدثون عن «كتاب الكون الأكبر الذى ينتشر

الرسوم المصاحبة للموضوع هى رسوم من مخطوطة فريدة مصورة لكتاب «الحيوان» للجاحظ، رسمت فى العصر المملوكى بمصر أو سوريا، فى الربع الثانى من القرن الرابع عشر الميلادى، ومحفوظة فى دار كتب الأمبروزيانا بميلانو



سما الكتاب إلى مكانته الكبرى مع مولد المسيحية حيث اكتسب صفة «المقدس». فالمسيحية دين الكتاب المقدس. وظهر المسيح فى اللوحات القديمة حاملًا لفافة مكتوبة

أمامنا ولكننا لا نستطيع أن نقرأه، إذ جهلنا الخط الذى كُتب به».. ويقول دونى ديدرو (1713–1784) Denis Diderot

لا نعرف من أين استلهمنا المعارف الكبيرة، المهمة أهمية بالغة، لا نعرف من أين استقيناها. لم يكن هذا فى كتاب مطبوع عن مارك– ميشيل ريى أو فى مكان. بل فى كتاب الدنيا. إننا نقرأ هذا الكتاب بلا هوادة، بلا هدف، بلا عناء، دون أن نعى. إن الأشياء التى نقرأها فيه فى مجملها لا يمكن كتابتها، من قدر ما هى رقيقة، حاذقة ومعقدة: على الأقل تلك التى تمنح لإنسان ما هذا الطابع الثاقب ثقوبًا خاصًّا يميزه عن غيره. أين صفحة هذا الكتاب التى ستنقذه من مأزق لاحق لا محالة، التى ستجعله يجازف على نجاح مغامرة يائسة؟ لا أعرف.

إن الطفل الذى يلعب يلاحظ كل ما يدور حوله: فالمرء يفعل هذا طوال حياته. آه يا لنا من كائنات حقيرة وتافهة سنكونها لو كان ما نعرفه التقطناه مما قرأنا فقط! كم هى ضئيلة هذه المبادئ المكتوبة حتى فى أكثر الكتب عمقًا بالمقارنة باحتياجات وظروف الحياة! فاسمعوا إلى تجديف: فلا بويير ولاروشفوكو ما هما إلا كتابان مبتذلان ومسطحان بالمقارنة بما يدور من حيل وحذق وسياسة ومجادلات عميقة فى يوم واحد فى سوق العتبة، ومن هنا نعرف الفارق بين المرء الذى عاش والمرء الذى تأمل.

ويحمل لفظ «الكتاب» الكثير من الدلالات الرمزية فقد ورد تصور «كتاب القلب»، و«كتاب الذاكرة». وفى واقع الأمر فإن الأشياء التى تحيط بنا تتحدث إلينا بلغة غير اللغة الطبيعية وترسل إلينا علامات يمكن أن نفك طلاسمها لو عرفنا لغتها. وقد أعلى كتاب عصر التنوير والرومانسيين كتاب الطبيعة على جميع الكتب الأخرى. فكان الرومانسيون يناجون الطبيعة وكانت تستجيب إلى ندائهم.

وصلت قمة التصور للكتاب عند دانتى. ففى هذا العصر كان فهم العالم لا يتصور على أنه نشاط إبداعى ولكن استبطان وإعادة استدعاء لأحداث معينة، والتعبير الرمزى لهذا النشاط هو القراءة. ويكون هدف المفكر وإنجازه هو تجميع كل هذه الظواهر فى شكل تلخيص أعظم، وتتلخص أعلى أنشطة العقل وخبراته فى الدراسة والقراءة والاستيعاب من خلال الكتب للتوصل إلى حقيقة موجودة قبليًّا، ومن هذا المنطلق تكون الكتابة والكتاب هما الوسيط للتعبير عن «اللحظات العليا» فى الشعر والحياة.

بدأت تأملاتى بالشعر الجاهلى ولا أشك أن الشعراء الجاهليين تأثروا بالتراث اليهودى والمسيحى رغم ثقافتهم الشفاهية. فكان بينهم بطون وقبائل مسيحية، انظر مَثل طرفة بن العبد، وقبائل يهود يثرب الذين كانوا يعيشون فى مناخ متجذرة فيه التقاليد اليهودية والمسيحية بما فيها تقديس الكتب السماوية لهاتين الديانتين. وكان آباء الكنيسة يرون أن اللّه تجلى للإنسان عن طريق كتابين: الكتاب المقدس وكتاب العالم، فالعالم هو أيضًا كتاب يكشف عن عِلم الخالق وحكمته وعلى الإنسان أن يعرف كيف يقرأه.

من اللافت أن المفسرين أشاروا إلى أن «الكتاب» كاسم جنس يشمل الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والقرآن. وتقف هذه الكتب على قمة السلم القيمى ولها القدسية والتبجيل

أشار الإسلام إلى القرآن بلفظ «الكتاب» منذ البداية. فجاءت الآية الأولى من سورة البقرة «آلم. ذلك الكتاب لا ريب فيه». وتكرر ذكر الكتاب فى مواضع مختلفة من القرآن بمعان مختلفة. ورغم أن ذلك ليس مجال بحثنا، فإنه تجدر الإشارة إلى بعض المعانى التى شاعت بين المفسرين:

فمعنى الكتاب فى القرآن يختلف بحسب السياق، فكثيرًا ما يرد مرادًا به القرآن كما فى قوله تعالى: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقرة:2).

وقد يرد مرادًا به التوراة كما فى قوله تعالى: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (البقرة:44) وكما فى قوله تعالى: «وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (البقرة:53).

وقد يرد مرادًا به الإنجيل كما فى قوله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (المائدة:77).

وقد يرد مرادًا به جنس الكتاب فيشمل كل الكتب المنزلة على الرسل كما فى قوله تعالى: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (البقرة:213).

وقد يرد مرادًا به الكتابة والخط كما فى قوله تعالى: «اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ...» (المائدة:110).

فالمقصود بالكتاب هنا الكتابة أى الخط، وقيل المقصود جنس الكتاب.

قال ابن عطية فى تفسيره: والكتاب فى هذه الآية مصدر كتب يكتب أى علمتك الخط، ويحتمل أن يريد اسم جنس فى صحف إبراهيم وغير ذلك، ثم خص بعد ذلك التوراة والإنجيل بالذكر تشريفًا، والحكمة هى الفهم والإدراك فى الأمور الشرعية.

ومن اللافت للنظر أن المفسرين المسلمين أشاروا إلى أن «الكتاب» كاسم جنس يشمل الكتب السماوية الثلاثة: التوراة والإنجيل والقرآن. وتقف هذه الكتب على قمة السلم القيمى ولها القدسية والتبجيل.

وأشاد العرب، كغيرهم من الشعوب بالكتاب. وكان وجود المكتبات علامة على التقدم والتحضر، كما كان إحراق الكتب وصمة عار على الذين يقومون بهذه الفعلة الشنعاء التى تدل على الهمجية والبربرية.

ولم أقرأ نصًّا من النصوص أمتعنى عن الكتاب مثل نص الجاحظ (776م–869م) الذى أتى فى مقدمة «كتاب الحيوان». افتتح الجاحظ هذا الكتاب بمقدمة يرُد فيها على من هاجمه وانتقد كتبه وأخذ يدافع عنها، فذكر منها ما يزيد على أربعين كتابًا وأخذ يؤنب مخاطبه ويستاء من جهله عن قيمة الكتاب وفوائده، وهو الجاحظ الذى عشق الكتب وأحب اقتناءها والبحث فى دكاكين الوراقين التى كان يؤمها ويطيل الإقامة فيها، إلى أن قتله هذا الحب، هو الذى مات عندما انهار عليه جدار محمل بالكتب، بعد أن كان قد جاوز التسعين وأصابه الفالج.

ثم أراد أن يلقنه درسًا يشرح نعت الكتاب ومناقبه.

هذا النص من أروع ما كتب عن الكتاب، وعندما نقرأ الجاحظ لا بد أن نتنبه إلى دلالات الألفاظ التى يستخدمها لأن اللفظ الواحد يحمل كوكبة من الدلالات المضيئة والملهمة التى فقدناها ونحن نسير فى قافلة المحو التى سلبت اللغة العربية كثيرًا من المعانى، واللمحات الدقيقة التى تصاحب استخدام الكلمة. ولا شك أن قراءة مثل هذا النص يساعد على إحيائها.

يبدأ الجاحظ كلامه عن الكتاب بأنه أثمن ما يمكن أن يقتنيه المرء فهو «نعم الذخر والعُقدة» والعُقدة هى الأرض الكثيرة الشجر والنخيل. أو هى: كلُّ ما يمتلكه الإنسانُ من ضَيْعَة أوعَقار، أو متاع، أو مال ـــ ويكون الكتاب فى بدايته ما يحتفظ به المرء ليجده عند الحاجة فيلجأ إليه كما أنه فيه بلاغ الرجل وكفايته، ثم يتحول الكتاب بعد ذلك إلى كائن حى يتصف عند الجاحظ بصفات البشر فهو الجليس والأنيس والقرين والدخيل، الذى يداخله فى



أُموره كلها، فهو له دخيل بطانتَه وصاحبَ سِرّه، وفى الصحاح: فدخيل الرّجُل الذى يُدَاخِله فى أُموره ويختص به. وهو أيضًا الوزير. وفى لسان العرب:

وفى التنزيل العزيز: «واجْعَلْ لى وزيرًا من أَهلى»؛ قال: الوزير فى اللغة اشتقاقه من الوَزَر، والوَزَرُ الجبلُ الذى يعتصم به ليُنْجى من الهلاك، وكذلك وزيرالخليفة معناه الذى يعتمد على رأْيه فى أُموره ويلتجئ إليه، وقيل: قيل لوزير السلطان وزير لأَنه يَزِرُ عن السلطان أَثْقال ما أُسند إليه من تدبير المملكة أَى يحمل ذلك. الجوهرى. الوزير المُوازِرُ كالأَكِيل المُواكِل لأَنه يحمل عنه وِزْرَه أَى ثِقَله.

والكتاب أيضًا هو النزيل أى الضيف، وكما يقول الشاعر:

وحقُّ اللّه فى حقّ النزيل
نزيلُ القوم أعظمُهم حقوقا

ومن هذه الأوصاف نرى أن الجاحظ يصف الكتاب بكل الأوصاف التى يوصف بها الصديق الصدوق، والدخيل الذى يعرف دواخل صديقه، السند الذى يؤازره، والناصح الذى يقدم له المشورة. يؤانسه فى وحدته

”يصف الجاحظ الكتاب بكل الأوصاف التى يوصف بها الصديق الصدوق، والدخيل الذى يعرف دواخل صديقه، السند الذى يؤازره، والناصح الذى يقدم له المشورة“

ويقدم له المعرفة فى غربته. والكتاب أكثر طواعية من الصديق فإنه مؤنس لا ينام إلا بنومك ولا ينطق إلا بما تهوى. ويتحلى بحسنات قلما نجدها فى الناس، فإنه أكتم للسر من صاحب السر، وأحفظ للوديعة من رب الوديعة.

وجمع الجاحظ فى فقرة لاحقة قائمة بما يجب أن يتحلى به الإنسان من خلق وطبائع حميدة فألصقها بالكتاب. ولا أشك أن الجاحظ عندما يسند هذه الصفات إلى الكتاب، فإنه ينفيها عن مخاطبه الذى هاجم كتبه وأنكر قيمتها. ومن الحسنات التى يذكرها الجاحظ البر والإنصاف وحفالة الأخلاق، والزهد فى الجدال والكف عن القتال، أما السيئات فهى الجناية، والغيبة والعضيهة، وهى الإفك والبهتان والنميمة، والتصلف والتكلف، والمراء والشغب.

ويذهب الجاحظ بعد ذلك إلى الحديث عن محتويات الكتاب. فالكتاب وعاء ملىء بالعلم، وظرف حشى ظرفًا وإناء شحن مُزاحًا وجدًّا. ولكن الكتاب ليس شيئًا سالبًا خاليًا من الحياة فإنه يتفاعل مع من يتناوله: فإن شاء كان «أبين من سحبان وائل، وإن شاء كان أعيا من باقل، وأحيانًا يضحكه، وأحيانًا يدهشه بغرائبه وفرائده، أو قد يلهيه من نوادره، كما يشجيه بمواعظه. فالكتاب ليس واحدًا ولكنه ذو مزاج متقلب، لا يثبت على حال بل يغير من جلدته حسب رغبة من يرتاده، ويجمع فى نفس الوقت بين الأضداد. فقد يكون واعظًا ولكنه مله، وناسكًا ولكنه فاتك، ناطقًا ولكنه أخرس، وقد يكون باردًا وحارًّا فى نفس الحين، فإنه يحتوى على كل ما فى العالم من تناقضات. وقد توقفت أمام هذا الوصف: هل نفس الكتاب يكون أحيانًا بليغًا وأحيانًا أخرى عييًا؟ هل يمكن أن يكون البارد حارًّا فى آن واحد؟ أظن أن الجاحظ يعنى ذلك لأَنه استشهد ببيت من الشعر يدل على ذلك. يقول الحسن بن هانئ:

قل لزهيرٍ إذا انتحَى وشدا
أَقْلِلْ أو أكثِر فأنت مهذارُ
سخُنتَ من شِدةِ البُرُودةِ حـــ
ـتى صِرتَ عِندى كَأنك النارُ
لَا يَعجَبِ السامعون مِن صِفتى
كذلك الثَلجُ باردٌ حارُ



يبدو أن قدماء العرب كانوا مفتونين بالكتابة، رغم أن ثقافتهم كانت شفاهية. ويستبعد انتشار الكتابة فى العصر الجاهلى. ومع ذلك كان للكتاب سحر جاذب ومثير لمخيلتهم

ويقول عبد السلام هارون فى هامش لهذه الأبيات إنه فى أخبار أبى نواس لابن منظور ما مفاده أن «هذا شىء أخذه أبو نواس من حكماء الهند، فإنهم يقولون: إن الشىء إذا أفرط فى البرود انقلب حارًّا. وقالوا: إن الصندل يُحك منه اليسير ليبرد، فإذا أكثر منه سخن».

أى أن الكتاب يجمع بين الأضداد، والمثل يقول: «الشىء إذا زاد عن حده انقلب لضده»، وفى اللغة العربية – كما فى اللغات الأخرى– ما يعرف بالأضداد وهى كلمات متحدة فى اللفظ ومتضادة فى المعنى.

ويمضى الجاحظ فى هذا التوجه فلا يكون الكتاب ذا توجه واحد، أو انحيازًا لطريقة أو ثقافة واحدة ولكنه يسع كل الأنماط والمشارب والمذاهب من أعرابى ورومى وهندى وفارسى ويونانى، القديم منها والمولد، الميت والحى، يأتى من الأول إلى الآخر، ويضم الناقص والوافر، الخفى والظاهر والشاهد والغائب والرفيع والوضيع والغث والسمين والشكل (بمعنى الأشياء المتشابهة) والخلاف، والجنس وضده.

هذا التصور للكتاب جاحظى بامتياز وحير الناس واتهم بأنه الفوضى بعينها. كيف يمكن لكتاب واحد أن يحتوى على كل هذا؟ أن يجوب آفاق المعرفة من الشرق للغرب، من القديم إلى الحديث؟ أن يجمع بين الأموات والأحياء؟ أن يضم الظاهر والباطن، الجنس وضده؟ وأنا من الذين يرون أن التأليف فى التراث العربى له قواعده ومناهجه الخاصة ويجب ألا نلبسها لباسًا غريبًا عنها مأخوذًا من غيرها من مناهج التأليف. وأرى أننا هنا يمكن أن نستعين بالموسيقى فنجد التأليف السيمفونى symphonic الذى يسير على قواعد متعارف عليها ومقننة، هذا من جانب ومن جانب آخر هناك التأليف الربسودى rhapsodic الذى يترك للموسيقار الحرية فى الانتقال من نغم إلى آخر دون تقيد بشروط أو قيود. فالعالم متنوع ومتشعب وتتجاور فيه كل هذه الأشياء والكتاب يشبه العالم فى هذا، إذ إنه صورة مصغرة للعالم. بل يمكن أن يكون الكتاب هو نفسه تجليات لهذا العالم نفسه، فهل يمكن أن تحمل فى كمك بستانًا أو أن يتسع حجرك لروضة؟ ذلك ما يمكن أن يفعله الكتاب.

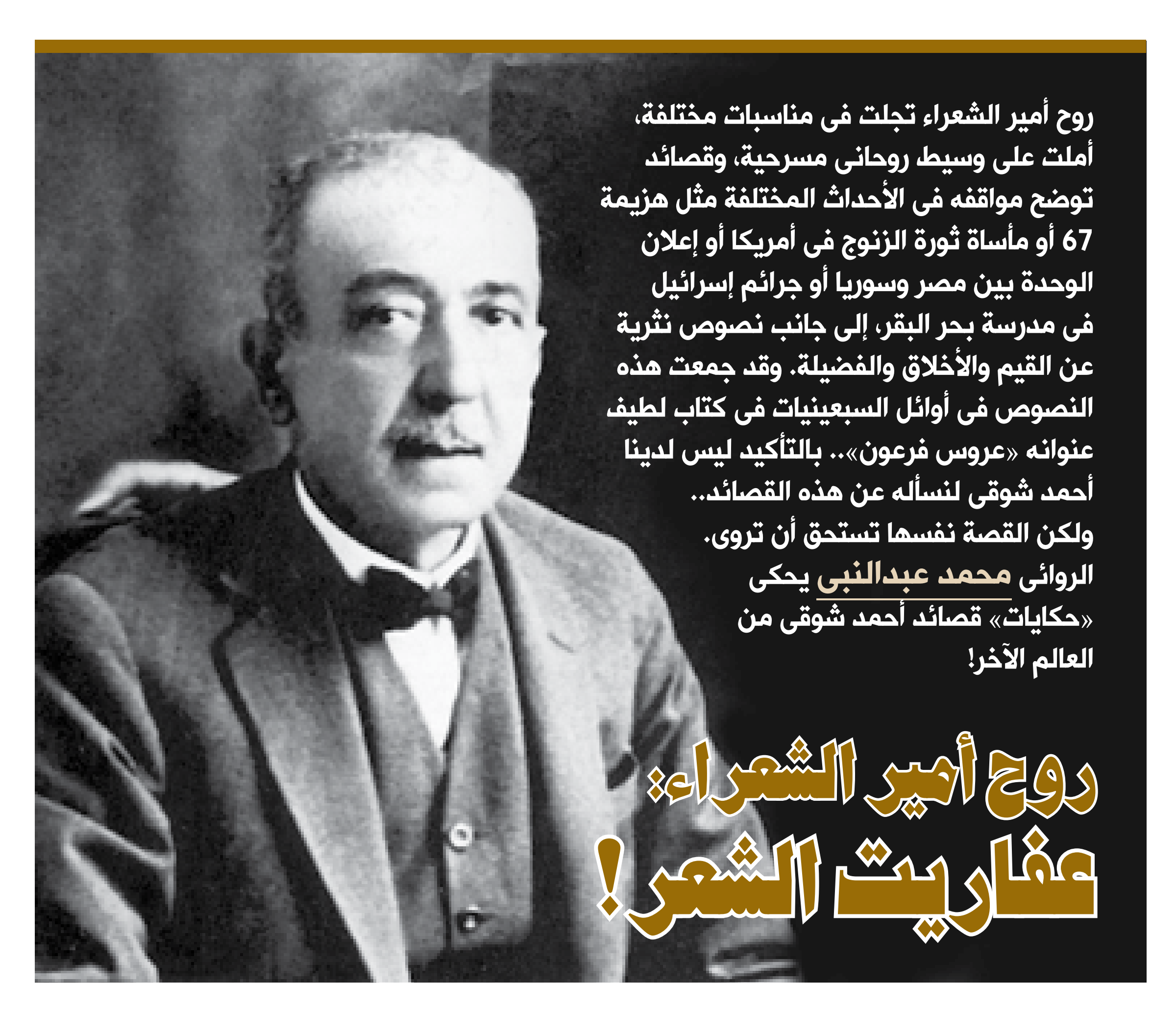
وينتهى الجاحظ بذكر القرآن الكريم الذى قال فى سورة العلق: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق: 3 – 5).

يقول الجاحظ: «إن اللّه – تبارك وتعالى–وصف نفسه بأن علّم بالقلم، كما وصف نفسه بالكرم، واعتدّ بذلك فى نِعمه العظام، وفى أياديه الجِسام. وقد قالوا القلم أحد اللسانين». وينهى الجاحظ كلامه عن الكتاب «أن اللّه جعل القلم فى أول التنزيل ومستفتح الكتاب» ▲

مدح الكتب

ثم لم أرَكَ رضيتَ بالطعن على كلِّ كتاب لى بعينه، حتَّى تجاوزتَ ذلك إلى أَنْ عبت وضْعَ الكتب كيفما دارت بها الحالُ، وكيف تصرفَتْ بها الوجوه، وقد كنتُ أَعَجَب من عيبك البعضَ بلا علم، حتَّى عِبتَ الكلَّ بلا علْم، ثم تجاوزْت ذلك إلى التشنيع، ثم تجاوزتَ ذلك إلى نصب الحربِ فعبتَ الكتَاب؛ ونعم الذخر والعُقدة هو، ونعم الجليس والعُدَّة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغل والحرفة، ونعم الأنيس لساعة الوحدة، ونعم المعرفة ببلاد الغربة ونعم القرين والدخيل، ونعم الوزير والنزيل، والكتاب وعاءٌ مُلِئَ علمًا، وَظَرْفٌ حُشِى ظَرْفًا، وإناءٌ شُحِن مُزَاحًا وجِدًّا؛ إنْ شئتَ كان أَبيَنَ من سَحْبانِ وائل، وإن شئت كان أعيا من باقِلَ، وإن شئتَ ضَحِكْتَ مِنْ نوادِرِه، وإن شئتَ عَجِبتَ من غرائبِ فرائده، وإن شئتَ ألهتْك طرائفُه، وإن شئتَ أشجَتْك مواعظُه، وَمَنْ لَكَ بواعظ مُلْهٍ، وبزاجرٍ مُغرٍ، وبناسكٍ فاتِك، وبناطقٍ أخرسَ، وبباردٍ حارٍّ، والكتابُ هو الجليسُ الذى لا يطريك، والصديقُ الذى لا يغْريك، والرفيقُ الذى لا يملُّك، والمستَميح الذى لا يستَريثُك، والجارُ الذى لا يَسْتَبْطيك، والصاحبُ الذى لا يريد استخراجَ ما عندَك بالملَق، ولا يعاملُك بالمكر، ولا يخدَعك بالنِّفاقِ، ولا يحتالُ لك بالكَذب، والكتابُ هو الذى إنْ نظرتَ فيه أطالَ إمتاعَك، وشَحَذَ طباعَك، وبسَط لسانَك، وجوَّدَ بَنانَك، وفخَّم ألفاظَك، وبجَّح نفسَك، وَعمَّر صدرك، ومنحكَ تعظيمَ العوامِّ وصَداقَةَ الملوك، وعَرفتَ به فى شهر.

مقاطع من مدخل كتاب «الحيوان» للجاحظ



روح أمير الشعراء تجلت فى مناسبات مختلفة، أملت على وسيط روحانى مسرحية، وقصائد توضح مواقفه فى الأحداث المختلفة مثل هزيمة 67 أو مأساة ثورة الزنوج فى أمريكا أو إعلان الوحدة بين مصر وسوريا أو جرائم إسرائيل فى مدرسة بحر البقر، إلى جانب نصوص نثرية عن القيم والأخلاق والفضيلة. وقد جمعت هذه النصوص فى أوائل السبعينيات فى كتاب لطيف عنوانه «عروس فرعون».. بالتأكيد ليس لدينا أحمد شوقى لنسأله عن هذه القصائد.. ولكن القصة نفسها تستحق أن تروى. الروائى محمد عبدالنبى يحكى «حكايات» قصائد أحمد شوقى من العالم الآخر!

روح أمير الشعراء: عفاريت الشعر!

يحدث كثيرًا أن تُكتشف مخطوطات وكتابات لأحد الكتَّاب بعد وفاته، ويتم نشرها فيبدو وكأنه يخاطب قرَّاءه من موضعه فى العالم الآخر، أو حتى أن يتم اكتشاف كاتب بجميع أعماله بعد رحيله، وما إلى ذلك من بعث الحياة فى مادة مكتوبة بالفعل قبل لحظة الموت، أمَّا ما لا يتكرر كثيرًا فهو أن يأبى أحد الكتاب إلَّا أن يواصل نشاطه الأدبى بعد دفن جسده وانتقال روحه وختم سجل أعماله، بإملاء وحيه على وسطاء روحيين كلمة بعد كلمة كما كان يُملى البعض رسائلهم أو كتبهم على ناسخى الآلة الكاتبة قديمًا. هذه هى الحالة التى يطرحها ببساطة كتاب عروس فرعون الصادر عام 1971 عن دار الفكر العربى، ويقول غلافه إنه من إملاء أمير الشعراء أحمد شوقى، على وسيطة الإلهام السيدة حرم الدكتور سلامة سعد (نطاسى الباطنة البارع) - إلى جانب شوقيات جديدة من عالم الغيب عن الأحداث الجارية وغيرها، مع رأى أعلام الشعر والنثر والأدب. وهذا كله، عرض وتحليل الدكتور رءوف عبيد.

والدكتور رءوف عبيد كان أستاذ القانون الجنائى فى كلية الحقوق، جامعة عين شمس، وأطلق اسمه على إحدى قاعاتها تقديرًا لمكانته العلمية، وبالطبع له الكثير من المؤلفات فى مجال تخصصه، عن الإجراءات الجنائية وجرائم التزييف والتزوير والشهادة الزور وجرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال، وغيرها الكثير. لكن فيما يبدو أن المسيرة العلمية للدكتور عبيد، إلى جانب التزامات التدريس والتأليف فى مجال القانون، لم تستطع انتزاعه من شغفه الحقيقى وهيامه الأصلى وملعبه الذى كرس له فيما يبدو أغلب جهده ووقته وطاقته، وهو عالم الروحانيات (إن صح هذا التعبير بالغ العمومية). لم يقتصر شغف الدكتور عبيد على الاطلاع أو الممارسة، بل كان من الطبيعى الانتقال إلى التأليف، وهو الأستاذ الجامعى صاحب المراجع والمؤلفات، فكتب العديد من الكتب، أغلبها طويلٌ جدًّا، عن عالم الروح والخلود، منها على سبيل المثال الإنسان روح لا جسد، فى الإلهام والاختبار الصوفى (جولة بين الفلسفة والتجريب)، فى العودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم، وغيرها، وكان له سهمٌ أيضًا فى الترجمة، عندما عرَّب كتاب قصتى العظمى، للبريطانى

هانن سوافر، نقيب الصحافة البريطانية، كما يقول الغلاف، وفى هذا الكتاب (المترجم) تدخلات واضحة من الدكتور عبيد، من بينها إشارته فى المقدمة إلى الأشعار التى أملتها روح أحمد شوقى على وسيطة روحية، وأدلة نسبة تلك القصائد إلى شوقى، ثم ملحق فيه تقرير طويل عريض للأستاذ العلّامة مصطفى السحرتى، رئيس رابطة الأدب الحديث، يؤكد فيه ما توصل إليه من نتيجة، بعد عملية فحص وتمحيص للأشعار المنسوبة إلى شوقى، وكانت النتيجة إيجابية بطبيعة الحال، بأدلة عديدة منها على سبيل المثال اختلاف منظور شوقى نفسه للموت وما بعد الموت بعد أن رحل إلى عالم الأثير وتحرر من عالم المادة.

أما كتابنا هذا، عروس فرعون، فقد خصصه الدكتور عبيد بكامله، لنشر أعمال روح شوقى المملاة على الوسيطة. دون أن يفوّت الفرصة بالطبع، فى المقدمة والملاحق، لدحض كل الاعتراضات المحتملة على كشفه الفريد، والرد على دعاة الإلحاد والمادية، بسوق حالات عديدة مماثلة جرت فى العالم الغربى، مع مؤلفين مشهورين، من بينهم مثلًا تشارلز ديكنز ودانتى أليجرى، وتعدى الأمر الأدب إلى الموسيقى أيضًا، فأرواح كلٍ من ليست وبيتهوفن وشوبان وباخ واصلت نشاطها الفنى فى عالمها الآخر عبر الوسيطة المعروفة روزمارى براون. لكن لا جدوى من البحث عن مؤلفات عباقرة الأدب والموسيقى التى أنتجوها بعد انتقالهم (وهو التعبير الذى يفضله الأستاذ عبيد)، لأن تاريخ الفن - لسوء حظ الروحانيين وحسن حظ الأكاديميين - لا يعترف إلَّا بما يقدمه المبدع فى حياته.

بالطبع لا يمكن لأى إنسان أن يكون وسيطًا روحيًّا يتلقى إلهام الأرواح، ناهيك عن أرواح الفنانين الكبار، فلا بدَّ من امتلاك استعداد خاص، وللسيدة الفاضلة قرينة دكتور سلامة سعد موهبتها الوساطية الفذة، التى استطاعت معها أن تتلقى من روح شوقى العديد من القصائد والكتابات النثرية، إلى جانب مسرحية شعرية هى أطول من أطول مسرحيات شوقى المكتوبة فى حياته. وقد ابتدأت فى تلقى الشعر منذ أكتوبر 1949، وظلت تتلقاه لأكثر من عشرين عامًا عن صدور المسرحية. وقد بدأ الاتصال بين الوسيطة وروح شوقى بناءً على طلب خاص منها لبعض أرواحها المرشدة، عسى أن يُقنع هذا المنكرين والمتشككين، وقد كانت من قبل ذلك الاتصال تتلقى رسائل عادية من أرواح (عادية)، وبعض الأزجال الظريفة من صهر (منتقل) كان يحب صياغة الأزجال قبل (انتقاله). وكان لها ما تمنت وبدأ شوقى أو روحه الاتصال بها، وكانت أول عبارة قالها لها شعرًا:
سأملأ الدنيا ألحانًا وأوزانًا ....
إلى أن أرى يوم الوسيطة حانا،
لكنه سرعان ما استدرك «بعد عمرٍ طويل». تبدو العلاقة فى نموها وتفاعلها، بين الوسيطة والروح، أقرب إلى قصة هوى عذرى، فكثيرًا ما كانت تحتمل الوسيطة ما لا يُحتمل فى عملية التلقى، نظرًا لسرعة الروح الشديدة فى الإملاء وطول بعض القصائد، (مئات الأبيات أحيانًا)، فيتسبب هذا لها فى حالة إجهاد مفرط، بل إعياء حقيقى قد يقتضيها ملازمة فراشها لبضعة أيام. لعلَّ هذا الجهد هو ما يبرر أن روح شوقى قد حاولت فى البداية أن تملى رواية عروس فرعون على نجل السيدة الفاضلة، وهو طبيب ناجح مثل والده، وقد أملاه فعلًا أسماء الشخصيات ومقدمة الرواية، لكن نظرًا لضيق وقت هذا النجل وكثرة مشاغله، فقد رأى التخلى عن هذا العمل الضخم للسيدة والدته.

أمَّا المسرحية نفسها فليس هناك الكثير مما يمكن أن يُقال عنها، كما هو متوقع تحض على الفضائل والقيم كما تثير الحماس الوطنى وتستفز الهمم، وكان يمكن لنا أن نترك مسألة مضاهاتها بمسرح شوقى للمتخصصين فى إنتاجه، غير أن الدكتور عبيد، رحمه اللّه والمتوفى عام 1989، ارتأى أن يعفينا من هذه المشقة، فمن ناحية رصد بنفسه كل التشابهات والقرائن التى تؤكد أن هذه المسرحية من إملاء روح أحمد شوقى، ومن ناحية أخرى أضاف ملحقًا للكتاب جمع فيه آراء نحو سبعة عشر متخصصًا فى الأدب للإدلاء بشهاداتهم، أغلبها أسماء غير معروفة فى وقتنا الراهن على الأقل، مثل د. إبراهيم أنيس، الأستاذ أحمد الحوفى، أ. د. أحمد الشايب، أ. العوضى الوكيل، وغيرهم كثيرون، ولكن من بينهم أيَضًا أسماء لا نجهلها مثل الأستاذ عزيز أباظة الذى قال بالحرف الواحد إن «هذا المستوى لا يملك أى شاعر معاصر أن يرقى إليه، أو أن يحاول تقليد شوقى فيه، لأن عبقرية شوقى تعصى على التقليد، حتى إن صح نظريًّا إمكان تقليد غيره من شعراء الصف الثانى أو الثالث». وهو لم يبتعد فى شهادته هذه عن بقية التقارير المطولة الواردة فى الكتاب، ولم يشذ عنها إلا الدكتور شوقى ضيف، الذى صرَّح بأناقة إن السيدة الفاضلة ربما تكون (متأثرة) للغاية بأعمال شوقى، فبعد أن قال: «وأنا من المؤمنين بعالم الروح، ولكنى لا أتعمق فى دراساته خشية أن أضل فى متاهاته وشعابه الكثيرة»، أكَّد

> وقد بدأ الاتصال بين الوسيطة وروح شوقى بناءً على طلب خاص منها لبعض أرواحها المرشدة !



جرافيك: أحمد اللباد

ملاحظة «أن طائفة من الأبيات تهبط عن مستوى شوقى لما يجرى فيها من بعض هنات عروضية، ولما يشوبها من ضعف فى الصياغة والنسيج اللفظى»، دون أن ينكر فى الوقت ذاته مبلغ تمثّل السيدة الفاضلة لروح شوقى، وكيف أصبحت تستمع إليها وتصدر عنها.

الحقيقة أن الحكاية معقدة ومتشابكة الأطراف، أهم أطرافها غائب لا يُمكن لنا الاستشهاد به أو طلب كلمته، وهو أحمد شوقى نفسه، الذى تُنسب إليه المسرحية وعشرات القصائد كتبها لمناسبات مختلفة، مثل هزيمة 67 أو مأساة ثورة الزنوج فى أمريكا أو إعلان الوحدة بين مصر وسوريا أو جرائم إسرائيل فى مصنع أبى زعبل ومدرسة بحر البقر، إلى جانب نصوص نثرية عن القيم والأخلاق والفضيلة، فيما تسكت الروح تمامًا أو تكاد عن وصف العالم الذى تُملى منه جديدها هذا، فيما عدا تصحيحه لمواقفه السابقة (أى خلال حياته) لمسائل مناجاة الأرواح، بل هناك أشعار يعارض بها قصائده السابقة، لكن ليقول عكس ما قاله فى حياته، ما يثبت أن الفرصة لتغيير الأفكار ووجهات النظر لا تنتهى أبدًا، وخصوصًا بعد (الانتقال). لكن الروح لا تقول شيئًا واضحًا عن حياتها الأخرى، هناك مجرد إشارات غامضة وعامة، يرد معظمها بقلم د. عبيد نفسه، الذى يقدم صورة هى أقرب ما يكون لحياتنا الدنيا ولكن دون قيود المادة بالطبع، فالأنشطة الفكرية والفنية تتواصل والاهتمام بكل المستجدات على الأرض لا ينقطع، وروح شوقى تُملى وتنقح وتصحح وترهق الوسيطة. والوسيطة قصة أخرى، أيقونة صامتة، حتى إن اسمها غير معروف، فهى مجرد (حرم) للدكتور فلان، صورة لامرأة مصرية طيبة الملامح على الغلاف، ولا يتوقف د. عبيد عن التأكيد على بساطتها الثقافية ومحدودية وعيها الأدبى، من أجل أن ينفى تمامًا شبهة كتابتها بنفسها لكل هذه الأعمال. الصوت الوحيد المتحدث والمؤكد والمهيمن هو صوت د. رءوف عبيد، بالعرض والنقد والتعليق والتحليل على كل شىء، وحتى هذا الصوت قد يجد القارئ تعاطفًا ما نحو إصراره وإلحاحه ومثابرته على إثبات ما يؤمن به ودحض ما يخالفه من أقوال وأفكار. من ناحية أخرى تبدو روح شوقى مطمئنة ومتجاوبة للغاية، فهى تملى أحيانًا بناء على الطلب، حين يسألها د. عبيد سؤالًا وجوديًّا عن التسيير والتخيير والقدر والعدالة، تجيبه شعرًا، وفى لحظة أخرى تطلب الوسيطة شيئًا لنفسها بأن تمليها الروح قصيدة ردًّا على خطاب من أحد أنجالها المسافرين، فتستجيب الروح بقصيدة على لسان الوسيطة، الأم الملهوفة على ابنها. مَن كتب مسرحية عروس فرعون، وقصائد الشعر وقطع النثر، المنسوبة كلها إلى روح شوقى؟ لن نعرف أبدًا. ستبقى علامة سابحة فى الفراغ، بلا كاتب، بلا هوية، بما أن الهوية يصنعها الزمن والتجربة والتاريخ، وبما أننا لا نملك، حتى الآن على الأقل، أداة حاسمة نتأكد بها من نسب نص ما إلى هذا الكاتب أو ذاك، حتىً فى أثناء حياته، فليس فى الفن تحليل لشفرات «دى إن إيه»، وليس فى الحياة جسور نعبر بها لعالم الموتى ونعود بالخبر اليقين ■

رسالة شهرية من مصحح مجهول إلى محرر فى إحدى دور النشر..مصحح يحب لغته وعمله.. ويتصور أن الجميع ينبغى أن يكونوا مثله!

«غزالٌ.. يهبلٌ»

عزيزى المصحح فى الهيئة العامة لقصور الثقافة
أنعى إليك عبد المنعم مدبولى. اليوم ماتت المدبوليزم.
أكتب لك عن الكوميديان العظيم إذ يقول «غزالٌ .. يهبلٌ» يريد إضحاكنا، وعن سطر خرج من بين يديك فى كتاب «ثورات الجياع: قراءة سوسيولوجية للثورات فى تاريخ مصر» فأفقد الإفيه إلى الأبد قدرته على الإضحاك. يقول صلاح هاشم (ص 56) «ما أجمل هذا الوصفٍ البديع». الوصف!
لكن الضحك بدأ مبكرًا للغاية، قبل الصفحة السادسة والخمسين بقرابة خمسين صفحة على الأقل. ففى الصفحة الرابعة هناك «علاقة وشيجة» حيث «وشيجة» صفة فى حدود معرفة الكاتب باللغة العربية، وفى الصفحة الخامسة أيضًا، حيث الخطأ مبهر الابتكار، أعنى فعل «خرجون» فى كلام المؤلف عن الثائرين «الذين إذا خرجون منددين بالجوع»، وحيث «لا تملؤها» مكتوبة بطريقة لعلها لم تخطر من قبل على بال إنسان: «لا تملاءها».
راح زمان مدبولى و«يهبلن»! وهذا زمانك أنت، وزمان «يهبلٌ» و«الوصفٍ» والفعل الفاتن: «خرجون».
غير أنه ليس زمانك وحدك. فالقارئ لهذا الكتاب يحار على من يطلق الرصاص. عليك، وأنت الذى يثبت الكتاب اقترافه لجريمة «المراجعة اللغوية»، أم على المؤلف الدكتور الذى لا يمكن أن تكون العربية الفصيحة على الأقل لغته الأم، أم على الصداقة التى يثبت هذا الكتاب أنها رابعة المستحيلات بحق؟
فى الصفحة الأخيرة من مقدمته، يوجه المؤلف الشكر لصديقيه «الشاعر الأستاذ السعيد عبد الكريم والأستاذ رضوان العزيزى الذين تكبدوا [بدلا من اللذين تكبدا] مشقة المراجعة اللغوية للكتاب». وعن الرجل العناب أنه قال «ضربت الودع، مالقيتش صاحب جدع».
يبدو أن مشكلة الكتاب اللغوية تكمن فى هذه السطور الأخيرة من مقدمته. أكاد أتخيلك يا عزيزى وقد مضيت تصحح المقدمة بهمة ودقة، فعدلت «وشيجة» و«الوصفٍ» و«خرجون» وغيرها فى صفحات الكتاب السبع الأولى، إلى أن رأيت المؤلف يشكر من لا يستحق الشكر، فعدت أدراجك ترد كل تصويب إلى ما كان عليه من خطأ، وقد عقدت العزم على أن تكشف للكاتب حقيقة صديقيه، أو ربما حقيقة معرفتهما بالعربية.
هكذا نجد المقدمة تنتهى بدعاء لا بد أن السماء لم تزل تنتظر بقيته إلى الآن:
«أتمنى أن يكون ذلك الجهد الذى أهبه للّه والوطن عملا نافعا ينتفع به كل قارئ [وليته سكت] ليصبح خطوة مهمة فى .. [النقطتان للإثارة والتشويق] حفظ اللّه مصرا [مصرا يا شيخ!] وحباها بالأمن والأمان».
ومع هذا، مع أن المؤلف لا يعرف فى أى شىء بالضبط يريد أن يكون كتابه خطوة مهمة، نجده يؤلفه، ليبدأ الحفل الحقيقى الكبير، الذى يتحول فى حالة واحدة على الأقل إلى حفل زفاف، للعريس منذ.
تخيلوا، لآلاف السنين عاش «منذ» وحيدًا، على مدار عمر اللغة العربية كله وهو بلا رفيق يؤنس وحشته فى القاموس، أو فى تداوله على الألسن، إلى أن جاء صلاح هاشم فى الصفحة الثلاثين من جريمته فخلق له «منذةٍ»، مشوهةً، ممسوخةً، ولكنها كافية لـ «منذ» المسكين، ولنسلٍ لا يستطيع أن يتكهن بطبيعته مسكين مثلى.
عزيزى «المصحح» أعرف أنك على الأرجح لست متخصصًا فى علم الاجتماع، وأنا مثلك، لكننى أعتقد، فى حدود معلوماتى المستقاة حصريًّا من كتاب الثانوية العامة فى علم النفس والاجتماع أن المجتمع شىء وعلم الاجتماع شىء آخر، أما د. صلاح هاشم، الذى يقدّم نفسه (ص 55) «كاختصاصى بالاجتماع والتنمية»، فيشير إلى «السوسيولوجيا الفرعونية» فى سياق يتضح منه أن «الاختصاصى بالاجتماع» يخلط



بين «المجتمع» والسوسيولوجيا أو علم الاجتماع، إذ يقول فى (ص 75): «أوجدت الثورة طبقة جديدة لم تعهدها السوسيولوجيا الفرعونية».

لسنا أيضًا ضليعين باللغات الأجنبية، لكن برنامج مايكروسوفت وورد يضع خطًّا أحمر متعرجًا واضحًا تحت «rationagity» التى تظهر فى (ص 40) ويقترح تصحيحها إلى rationality لا يضيف إليه أية اقتراحات أخرى. ولسنا جاهلين لأننا لا نعرف الهيموغلوفية (فى صفحتى 49 و50 مثلا) فجوجول أيضًا لا يعرفها، وكان كلما سألته عنها يسألنى إذا كنت أقصد «الهيروغليفية».

عزيزى المصحح

ماركس نجا، ولم ننجُ نحن. ماركس فى ما يبدو كان على درجة من الصلاح شفعت له، فلم يشأ له اللّه أن يعيش حتى يرى الدين وقد تحول من أفيون الشعوب إلى «أفيونة الشعوب». أما نحن فعشنا حتى فرحنا بمنذ ومنذة، وحتى رأينا أفيونة التى جعلت المستوى اللغوى فى الكتاب كالمستوى اللغوى على ظهر التوكتوك. عشنا حتى نلنا نصيبنا كاملًا من العذاب. ومثلنا علماء المصريات، بل المصريون بعامة؛ فالفرصة سانحة لتعذيبهم جميعًا بهذه الفقرة عن هرم خوفو (ص68):

«ويدل ما سبق على حجم التكاليف وإهدار القوة البشرية وضياع الوقت حيث يقال أن [إن] بناء الهرم استغرق قرابة عشرين عاما وأهدرت طاقات مائة ألف عامل كانوا يستبدلون كل ثلاثة أشهر. وليس ذلك فقط ولكن الطريق الذى شيد لتنقل علية [عليه] الأحجار استغرق عشر سنوات [الطريق هو الذى استغرق وليس تشييده] ولك أن تتخيل عزيزى القارئ [أنا مش عزيزك يا صلاح] حجم ما فيه من إهدار ومعاناة. كل ذلك فى سبيل هرم واحد».

غير أن لنا فى هذه الفقرة عزاء ما، فصلاح لا عزيز عنده، لا لغته، إن كانت العربية لغته، ولا حضارته، إن كان يعتبر الحضارة المصرية حضارته، ولا تخصصه إن كان الاجتماع تخصصه. على أية حال، نرجع إلى ما يعنينا، إلى اللغة المنتهكة:

لن أعدد أخطاء من قبيل «زيوع» بدلًا من ذيوع (ص21) و«حرسهم» بدلًا من حرصهم (ص66) و«تكهن بكنباته» بدلًا من «تكنَّى بكنياته» ص 76)، ولكنى بدلًا من ذلك أضع يدك على عبارات كاملة، على أن تغسلها لاحقًا، وبقدر غير قليل من الديتول.

خذ هذه من (ص 29) حيث يعرِّف صلاح هاشم الجوع، فيقول: «إلا أنه يظل مفهوم الجوع [وصوابها: إلا أن مفهوم الجوع يظل] مرتبط [وصوابها: مرتبطًا] إلى حد كبير بالنقص الحاد فى العناصر الغذائية [واللّه العظيم!] المطلوبة لاستمرارية الحياة، [وصوابها:، لأنه ليس هناك شىء اسمه،] ويصاب الإنسان أو الحيوان بالمجاعة [وليس الجوع] عندما لا يتناول [الإنسان أم الحيوان؟] الطعام لفترة طويلة [من أى شىء بالضبط؟] من الزمن [تمام جدًّا].

وخذ هذه من ص 30، وفيها يتكلم صلاح عن الترع فيقول «وتم حفر كثيرا [كثير] منها منها [للتأكيد] قد حفر [للتأكيد الشديد]».

وفى ص 35 يقول: «انقسم الشعب الا [إلى] اطياف [أ] عديدة متقاتلة. مما تسبب فى حدوث ثورة 30 يونيو 2013م التى أعطت الفرصة كاملة لاستعادة النظام المنهار بماسكات [أقنعة، وكل واحد وثقافته] جديدة ولكنها تحمل نفس العقيدة. كما تذكرنى الحرائق الكثيفة التى شهدتها مجلس [«مصر» مثلًا يا صلاح؟] أبان [إبان] حكم المجلس العسكرى فى مرحلة ما بعد ثورة يناير بتلك الحرائق الكبيرة التى حدثت سنة 343هـ فى أيام «كافور الإخشيدى») [ما الذى يفعله هذا القوس وحده هنا؟] وكانت وكانت [على أساس أن هذا فى الماضى البعيد جدًّا] سببا كافيا لتزمر (من المزمار، أو الزمارة بالنسبة لمن يستعمل أفيونة ومنذة] الجياع فى فترة حكمهة [خطأ طباعى] كانت، [أقف عاجزا أمام هذه الـ«كانت،»] وأثبتت الأحداث».

هذه ليست كتابة يا صديقى، هذه أصابع ترقص على الكيبورد، وإذا كنت لا تصدقنى فإليك الطقطوقة مرة أخرى ولكن بدون تعليقاتى:

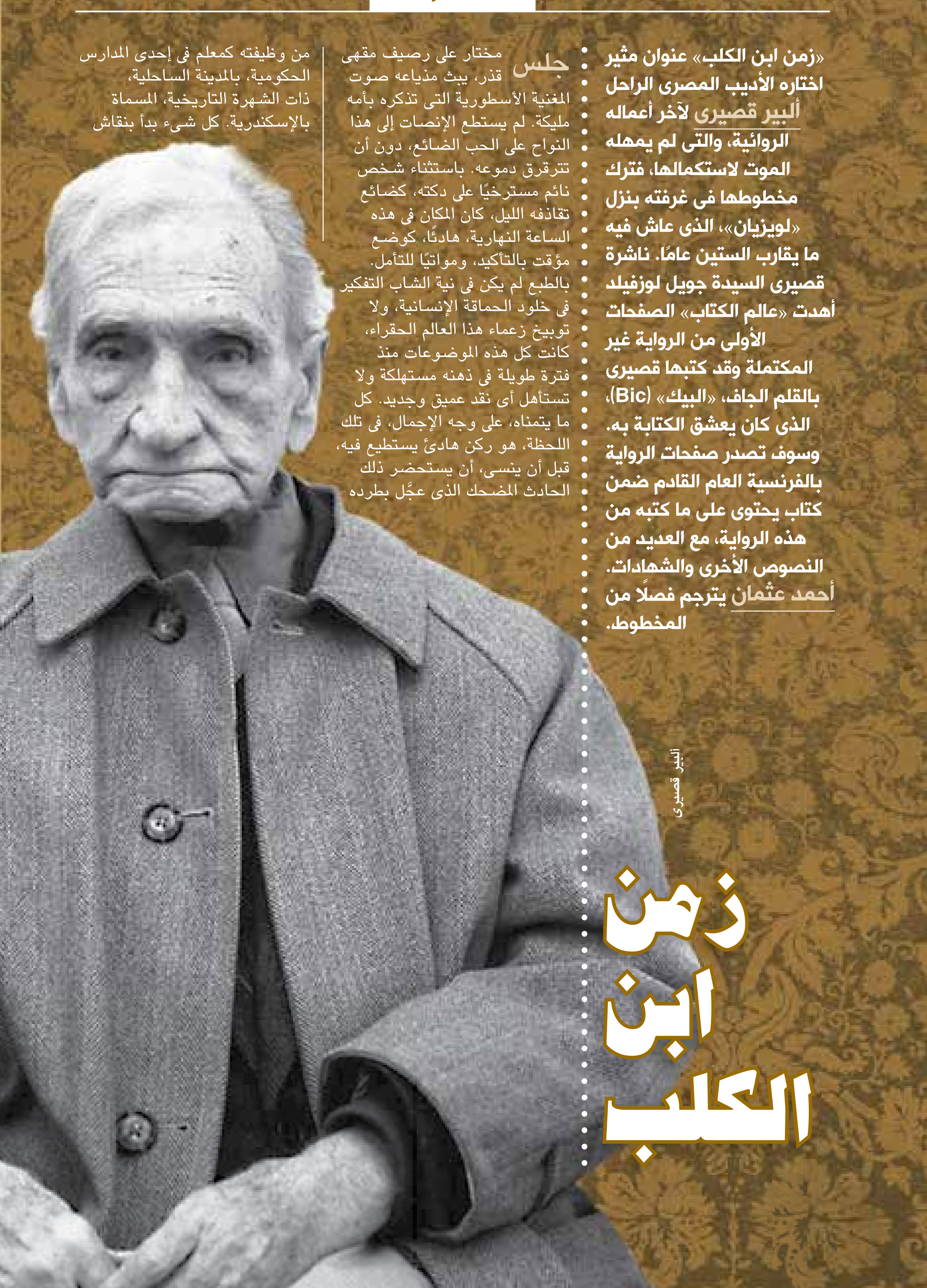
«انقسم الشعب الا اطياف عديدة متقاتلة. مما تسبب فى حدوث ثورة 30 يونيو 2013م التى أعطت الفرصة كاملة لاستعادة النظام المنهار بماسكات جديدة ولكنها تحمل نفس العقيدة. كما تذكرنى الحرائق الكثيفة التى شهدتها مجلس أبان حكم المجلس العسكرى فى مرحلة ما بعد ثورة يناير بتلك الحرائق الكبيرة التى حدثت سنة 343هـ فى أيام «كافور الإخشيدى») وكانت وكانت سببا كافيا لتزمر الجياع فى فترة حكمهة كانت، وأثبتت الأحداث».

من الواضح أنك، يا صديقى المصحح، أردت أن تكشف للمؤلف صديقيه، أو تحرّجت من التدخل بين ثلاثة أصدقاء، هم فى النهاية دكتور وشاعر وأستاذ، ولعلك محق فى هذا. ولكننى ألاحظ أن المؤلف انتزع من مقدمته سطورًا صدّر بها بعض فصول الكتاب، وجعلها فى مواضعها الجديدة بارزة الكتابة، فإذا بها هناك تنضبط، وإذا بـ «ثمة علاقة وشيجة» ص 13 تتحوّل فى صدارة ص 149 إلى «ثمة علاقة وطيدة» وإذا بـ «لا تملاءها» التى فى (ص 14) تنضبط فى صدارة ص 125 لتصبح «لا تملؤها».

ألاحظ هذا فأخمن أن منهجك فى التصحيح لا يختلف عن منهج فكهانى معدوم الضمير يعنى أكثر ما يعنى بـ «وش القفص» تاركًا الدود فى الثمار من تحته، وذلك أشد ما ساءنى، أنك تعترف أن لك رؤساء وأنك تخشاهم، والمصحح يا أخى لا رئيس له إلا ضميره. غير أن منهجك هذا يكشف الكثير عن «رؤسائك» الذين لا يبدو أنهم يعرفون عن الكتب التى يصدرونها أكثر من «وش القفص» ▲

زمن ابن الكلب

«زمن ابن الكلب» عنوان مثير اختاره الأديب المصرى الراحل ألبير قصيرى لآخر أعماله الروائية، والتى لم يمهله الموت لاستكمالها، فترك مخطوطها فى غرفته بنزل «لويزيان»، الذى عاش فيه ما يقارب الستين عامًا. ناشرة قصيرى السيدة جويل لوزفيلد أهدت «عالم الكتاب» الصفحات الأولى من الرواية غير المكتملة وقد كتبها قصيرى بالقلم الجاف، «البيك» (Bic)، الذى كان يعشق الكتابة به. وسوف تصدر صفحات الرواية بالفرنسية العام القادم ضمن كتاب يحتوى على ما كتبه من هذه الرواية، مع العديد من النصوص الأخرى والشهادات. أحمد عثمان يترجم فصلًا من المخطوط.



ألبير قصيرى

جلس مختار على رصيف مقهى قذر، يبث مذياعه صوت المغنية الأسطورية التى تذكره بأمه مليكة. لم يستطع الإنصات إلى هذا النواح على الحب الضائع، دون أن تترقرق دموعه. باستثناء شخص نائم مسترخيًا على دكته، كضائع تقاذفه الليل، كان المكان فى هذه الساعة النهارية، هادئًا، كوضع مؤقت بالتأكيد، ومواتيًا للتأمل. بالطبع لم يكن فى نية الشاب التفكير فى خلود الحماقة الإنسانية، ولا توبيخ زعماء هذا العالم الحقراء، كانت كل هذه الموضوعات منذ فترة طويلة فى ذهنه مستهلكة ولا تستأهل أى نقد عميق وجديد. كل ما يتمناه، على وجه الإجمال، فى تلك اللحظة، هو ركن هادئ يستطيع فيه، قبل أن ينسى، أن يستحضر ذلك الحادث المضحك الذى عجَّل بطرده من وظيفته كمعلم فى إحدى المدارس الحكومية، بالمدينة الساحلية، ذات الشهرة التاريخية، المسماة بالإسكندرية. كل شىء بدأ بنقاش

بسيط وبلا أى سبب ظاهر، مع مدير المؤسسة التعليمية، ذلك الرجل المجبول على الجهل، والمتزوج علاوة على ذلك من امرأة دميمة. هاتان الخاصيتان تجعلانه مقيتًا وغير متسامح فى علاقاته مع الأذكياء والعزاب. بعد تلميحات خداعة حول الفسق المرتبط بالعزوبة، اتهمه أبو الأطفال المنحطين هذا بأنه أنسى تلاميذه، على مدار شهور، ما علَّمه لهم خلال سنوات. غير مندهش من هذا المديح الذى يستحقه كثيرًا، لم يستطع مختار مقاومة الرغبة فى توجيه ضربة قاضية وشاملة إلى الترتيب الإدارى الوضيع. أجاب بنبرة تستدر الشفقة، كأنه يوجه تعازيه إلى أرمل، بحزن، أن تلاميذه تعلموا على أى حال شيئًا مهمًا للغاية بالنسبة لمستقبلهم، إذ إنهم عرفوا أن مدير هذه المدرسة حمار ومن اللازم استبداله بحمار حقيقى، وبالتأكيد حمار مقبول رؤيته. بالنسبة لعقل متحرر من جميع الأحكام العتيقة، يتبدى أن معاملة الحمار كإنسان تعتبر بمثابة سبة للحمار. ولكن المدير، العاجز عن استيعاب فكرة جسور، بدأ يصيح كمجنون يحاول قتله، جاذبًا بصيحاته رهطًا من المنقذين المتطوعين الذين أمسكوا بمختار وألقوه خارج المدرسة، مشيعًا باللعنات المألوفة.

لم يكن مختار مستاء من هذا الفصل المفاجئ، لأنه منحه مكانة المنشق السياسى وضحية حرية التعبير، التى تثير اهتمام مثقفى البلاد الديمقراطية الغنية فى ما وراء البحار. هؤلاء المثقفون الشجعان، الإنسانيون بلا حدود، يمتلكون موهبة تحويل أى تافه من توافه الكوكب إلى شهير، أى فرد خضع لأقل القليل من التنكيد أو احتجز لبضعة أشهر فى المعتقل، فى أى ظرف من الظروف، من قبل أى حكومة ديكتاتورية دموية. كانت هذه الفكرة تسعده كما المزحة. خلال لحظة، يتخيل منفى براقًا فى أرض غريبة تحييه فيه وتدلله كل العقول المفكرة فى نصف الكرة الغربى. هنا، كان واعيًا بأن التمجيد البعيد، بل وبعيد الاحتمال أيضًا، بالانشقاق الذى كان مبتكره العبقرى لا يرتبط بأى جهة معارضة للحكومة. كان مختار ينكر كليًّا كل الحكومات، سواء كانت منتخبة أو مفروضة من قبل القوة العسكرية، لأنها جميعًا ناتجة عن قالب واحد ومكونة من نفس المجرمين. وبالتالى، من الغباء قلب أى نظام حكم، لأن حكومة أسوأ من سابقتها ستتولى الأمور فى النهاية. وبالتالى بداية جديدة ومتكررة لهذه الكوميديا البشعة.

بالنسبة لمختار، الطريقة الوحيدة لمقاومة أى نظام سياسى لا يمكن تصورها إلا فى إطار الدعابة والسخرية، بعيدًا عن أى سلوك أو عناء تستوجبه الثورة عادة. فى الحقيقة يتعلق الأمر بالتسلية غير المألوفة وليس اختبارًا قابضًا للنفس لأجل الحفاظ على الصحة. معركته ضد الخزى السائد لا تستلزم جماعة مسلحة ولا حتى شعارًا يعلن وجودها. إنها معركة منفردة، وليس تجمعًا لكثير من الصائحين، ولكن عملية ظريفة لإنقاذ الإنسانية، من دون التماس رأيها ومن دون انتظار الإجازة القادمة من السماء.

منذ فترة طويلة، قرر مختار أن يكون دوره فى الحياة ممثلًا فى نسف الفكر العالمى وعفونته المقززة التى ترهق منذ قرون مخ البؤساء الضعيف. لم تزل الجماهير الإنسانية، المحطمة والهشة، التى تحيا على الكوكب، مجبرة على الاعتقاد بكل ما يحكى لها فى الدعاية التى تحقر الحقيقة بلا انقطاع. ظهر له بوضوح أن دراما الظلم الاجتماعى لن تتلاشى إلا حينما ينكر الفقراء القيم الأبدية للحضارة، قائمة الأكاذيب المتعمدة، المبرمجة لجعلهم دومًا تحت نير العبودية. مثلًا، الصدق. اعتقد الفقراء بأن الصدق هو الفضيلة الجوهرية التى سوف تنقذ أرواحهم من نيران الجحيم، وهذا الإيمان يقودهم إلى بؤس مستمر، بينما الأثرياء، الذين ابتكر أجدادهم هذه الكلمة، من دون الاعتقاد بها، يواصلون اكتنازهم للثروات. من المؤكد أن هذا التحليل، الصبيانى ظاهريًّا، للاقتصاد الرأسمالى، لن يرضى العقول الجادة، أعداء الحقيقة القساة، لأن بساطته سوف تمنعهم من أن يكونوا عميقين. قبل ثلاثة أشهر، حينما التمس مختار هذه الوظيفة كمعلم، لم يسع إلى أن يكون متمكنًا فيها. المعلم مهنة مثالية لممارسة تدمير الخطاب الخبيث، الكذوب التقليدى، المصور على أنه تمدينى، المستعمل فى جميع القارات.

فى الواقع، منحته المدرسة فرصة رائعة للتعامل مع التلاميذ الصغار، الميالين للتخريب عن البالغين الذين خدرتهم المفردات المهيمنة لفترات طويلة. ضمنت نقمة المدير له النجاح، ولو مع جزء صغير من الشعب على الأقل، ولكن هذه النتيجة الهزيلة تمثل حمولة متفجرة، يحملها ثلاثون مراهقًا مجهزون بوعى مجدد جاهز لنشر معرفتهم الجديدة فى كل مكان. رأى مختار هذه الجماعة من المبشرين المرحين تكبر وتنتشر فى جميع أنحاء البلاد، ولم لا، ما وراء الحدود نحو المدن البائسة فى الجنوب المحتضر.

فجأة، قطع نباح كلب – كأنه صادر عن جنس نادر وغريب، فى أرجاء الحى – تخيل هذا المستقبل العجيب. فى نباحه جرعة ملحوظة من الفظاظة والتحدى الموجه نحو أوغاد مكروهين، لا نعرفهم بالضبط. مسحورًا ومفتونًا بهذا الأداء، فكر مختار فى البحث عن هذا الحيوان بنية اقتنائه فى حال هروبه من مالك ظالم وسيئ التربية. فكرة التنزه برفقة كلب ذى طوق تثير بهجته كمعركة دقيقة أكثر من أسطورة تفوق الإنسان غير الدقيقة. إذن، بدأ يفتش الرصيف، ولكن بدلًا من مقابلة ودودة مع عضو سام من جماعة ذوى الأنياب، انبهر بالألوان البراقة تحت أشعة الشمس الشاحبة، التى تبدت فجأة من وسط السحب، كأنها تود المشاركة فى هذه الفتنة المذهلة. المسئول عن هذا التطفل غير المألوف، رمز الحداثة، فى الديكور القذر للرصيف، رجل فى العشرينيات من العمر، ذو بنية جذابة وهيئة أرستقراطية، يجلس فى مدخل المقهى، ويتفاخر بارتدائه مجموعة من الثياب من مختلف الأنواع والألوان بمجازفة كبيرة. كان هذا الشاب الرياضى يرتدى فى زيارته السياحية لهذه النواحى المحرومة بنطالًا من الكتان الأبيض، قميصًا من الحرير الأحمر كاشفًا عن صدره، وسترة سوداء من قماش الكشمير، وزين عروتها بزهرة ياسمين. ولكى يتمم هذا المظهر المترف الرقيق، كان يرتدى حذاء لامعًا، مثل تلك الأحذية التى يرتديها الوزراء والقوادون حينما يتوجهون إلى الأوبرا. بيد أن غرابة مبعوث الجحيم ذلك لم تتوقف عند هذا الحد: يدخن سيجارة حشيش يرسم دخانها الساكن ما يشبه الهالة أعلى رأسه.

قبالة هذا المشهد الخارق، ينتظر مختار النهاية بهدوء، وهو يعى بغرابة أن هذا الأمير، أمير الأناقة، الضال فى هذا المكان، بعث إليه برسالة فى غاية الأهمية. يقال إن حامل هذه الرسالة فهم هذا الانتظار وتهيأ لنقلها، لأنه - من دون أدنى تأخير - تخلى عن جلسته الكسول، وقام عن مقعده، ورفع عينيه إلى السماء، ثم، وبمثابرة المغنى الشهير، نبح بفظاظة وعناد ساخر، كأنه يطلق نباحه بشراسة ناحية ملاك المنزل المقابل. فى لحظة، توقف عن نباحه والتفت إلى مختار، الراضى ظاهريًّا بما فعله.

أثنى مختار عليه خفية لئلا يوقظ الرجل النائم على دكته، بما أن عامل الواقع المحسوس فقط هو الذى يقيه من الفزع. بدون شك، يتضمن هذا النباح معنى خفيًّا عليه أن يفك شفرته فى أسرع وقت، إلا أن مقلد الكلاب الحانقة لم يترك له أى فرصة، ووجه إليه هذه الجملة الغريبة:

– كنت متأكدًا من أنك ستفهم.

– من أين أتيت بهذه الثقة؟ سأل مختار. سوف أكون سعيدًا إن عرفت الأسباب.

انتصب الشاب الأنيق، المدعو حيدر، واقفًا واتجه لكى يجلس إلى طاولة بالقرب من مختار، وراح يتكلم بحماسة ودودة مكثفة، كأنه يريد أن يستحوذ على محادثه.

مررت من هنا، تقودنى الصدفة، حينما رأيتك جالسًا فى هذا المقهى القذر. ولكن بدلًا من الحزن وثقل الوحدة، تطفو ابتسامة فريدة للغاية على شفتيك، هذا النوع من الابتسامة الماكرة يمثل تحديًا للفظاعة العالمية. أشعر بكونك أقوى من أى ثرى. وهذا ما حثنى على التفكير فى أننى أمتلك نفس قدرتك على الفهم ▲

ألوان العار

«ألوان العار» هى آخر الروايات المنشورة لألبير قصيرى قبل رحيله، نشرت فى فرنسا عام 1999. وكانت أكثر رواياته حظًا فى العربية إذ صدرت لها ترجمتان الأولى فى المشروع القومى للترجمة قامت بها منار رشدى أنور، أما الترجمة الثانية فصدرت فى دار كنعان السورية وأنجز الترجمة سعيد محمود. وكعادته يلتقط قصيرى شخصياته من العالم السفلى فى الشارع المصرى: لص من طراز خاص، ومعلمه فى المهنة، وصحفى مغضوب عليه يعيش فى المقابر، وعاهرة صغيرة، ومتعهد بناء مطلوب للعدالة. سوف تشتبك مصائر هؤلاء تحت بند العار بطبقاته المتعدّدة، قبل أن يلتفت الروائى الراحل إلى تأويل معنى اللصوصية، والشرف، والخيانة. يصطاد أسامة ضحاياه من نادى الأعيان، بعدما هجر زحام الأحياء الشعبية، فيلتقط محفظة أحد اللصوص الكبار.

وأثناء تفتيش محتوياتها، يجد رسالة موجهة من شقيق وزير الأشغال العامة إلى صاحب المحفظة، وهو متعهد بناء مشهور بفساده، إذ ارتبط اسمه بحادثة مقتل خمسين شخصًا، كانوا يقطنون إحدى العمارات التى بناها هذا المتعهد بسبب مخالفتها للمواصفات بدعم وحماية شقيق الوزير. يتصرّف أسامة على أنه حصل على كنز ثمين، لكنه لا يعرف كيف يستثمره، فالرسالةً بين يديه هى بمثابة قنبلة موقوتة ينبغى تفجيرها علنًا، لفضح شبكات الفساد. ماذا سيفعل اللص بالرسالة؟ هذا ما تجيب عنه الرواية

ضمير المتكلم



مخطوط فوينتش

يكتب محمد ربيع عن مخطوط فوينتش الذى أثار هوس الفيلسوف وعالم اللغويات النمساوى لودفيج فيتجنشتاين، لم يتعرف أحد على لغة الكتاب الذى كان يحتوى رسومًا لنباتات وأفلاك ونجوم، حتى ظهر فتى شتلاند.

استقر الثلاثة فى البيت الهادئ، كل واحد يحاول التواصل مع الاثنين الآخرين. لودفيج فيتجنشتاين، ومخطوط فوينتش، وفتى شِتلاند.

لكن الحكاية بدأت قبل ذلك بسنوات...

ويلفريد فوينتش 1912

بعد رحلة طويلة، وصل المخطوط إلى يد تاجر الكتب ويلفريد فوينتش، البولندى الذى كان قد وصل إلى لندن منذ سنوات عديدة، ليبدأ تجارة الكتب الأثرية والقديمة. كان فوينتش قد اشترى ثلاثين كتابًا قديمًا، من الجامعة الرومانية فى إيطاليا. أحدها سيُعرف خلال السنوات اللاحقة باسم مخطوط فوينتش.

حالما، أمسك الرجلُ المخطوط، أدرك أنه يمسك كنزًا هائلًا، بعد قليل من التصفح عجز عن التعرف على لغة المخطوط، وقرَّر أن يعرضه على عدَّة أصدقاء قد يساعدونه على تمييزها. فوينتش كان حسن الظن بالآخرين دائمًا.

حوى المخطوط رسومًا لنباتات؛ زهورها وجذورها وأوراقها. يمكن تمييز النباتات بسهولة، كان رسمها معتادًا فى كتب الطب القديمة، كما هو معتاد الآن. رسم الكثيرون النباتات بغية تسجيل خصائصها وأوصافها، وبالتالى، توقَّع كل من أطلعه فوينتش على المخطوط أنه يحوى وصفات طبية، وعلاجات مجهَّزة من أجزاء من تلك النباتات.

هناك أيضًا رسومات على شكل دائرى، دوائر داخل دوائر، تتكرر كثيرًا فى المخطوط، هذه كانت بلا ريب رسومات للفلك، وللأبراج، وللنجوم فى السماء. وبدا جليًّا أن كاتب المخطوط يذكر وصفات طبية علاجية، إلى جانب كلام يتعلَّق بالتنجيم والأبراج. وإذ توقَّع فوينتش نفسه أن المخطوط كُتب فى القرن



الخامس عشر، فليس من الغريب ربط كاتبه بين الدواء والأبراج، فقد كان ذلك معتادًا أيضًا، كان الطب والخيمياء والتنجيم شيئًا واحدًا تقريبًا فى ذلك الوقت، وكان الطبيب والصيدلى، إن صحت التسمية، ينظران فى طالع المريض كما يفحصان بطنه أو لون بوله.

ما سبق يبدو منطقيًّا، لكن ثمَّة رسومات لنباتات غير معروفة على الإطلاق، لم تُر من قبل، ولم يميزها أى شخص اطَّلع على المخطوط حتى يومنا هذا، ولم يُعثر على ما يشبهها فى كتب النباتات المشهورة. لهذا اعتقد الكثيرون أن تلك كانت رسومات رمزية، ربما لجسم الإنسان نفسه، لكائنات أخرى، أو حتى لأفكار فلسفية أو عقائدية، كانت هذه النباتات أكبر ألغاز الكتاب.

ثم تظهر رسومات لنساء يستحممن فى مياه خضراء، ربما كانت تلك إشارة إلى العلاج بالتغطيس فى أدوية مأخوذة من النباتات. وربما كانت المياه الخضراء ذات علاقة بالسحر. تغطيس البدن فى الماء كان رمزًا لأشياء كثيرة، فى العالم المسيحى رمزا للتطهر مثلًا، كما كان فى العالم الوثنى قبله.

لكن كل هذا كان قابلًا للتأويل بشكل أو بآخر، اللغز الأكبر كان لغة المخطوط نفسها.

ما أثار حيرة فوينتش، أن أحدًا ممن تصفحوا المخطوط لم يتعرَّف على اللغة، لم يتعرف واحد على ما يشبهها، ولم يقترب واحد منهم من فك هذا اللغز، الأمر الذى جعل البعض منهم يفكِّر أن النص مشفَّر، وأن هذه ليست لغة من الأصل. مع ذلك، استمر فيونتش فى مقابلة كل من يستطيع الوصول

> **هذا كتاب زائف. سبق أن حذّره فوينتش نفسه من هذا الاحتمال، وقال إنه شخصيًّا لا يرى أن ثمَّة حقائق مرتبطة بهذا الكتاب**

لودفيج فتجنشتاين

إليه من المهتمين باللغة والتشفير، ربما يقابل فى النهاية من يستطيع فك الشيفرة.

لودفيج فيتجنشتاين 1917

كان فيتجنشتاين قد وصل إلى كامبريدج قادمًا من فيينا، درس فى الجامعة العريقة، واهتم كثيرًا بفلسفة اللغة، وعاش فى منزل ريفى فى منطقة هادئة للغاية على أطراف المدينة.

ميراث أبيه كان ضخمًا، وكافيًا ليتفرغ تمامًا للدراسة والبحث، ناسيًا تمامًا أى منغِّصات أخرى قد تفرضها الحياة عليه. فى ذلك العام تلقَّى رسالة من ويلفريد فوينتش، طلب منه فوينتش أن يتقابلا ليطلعه على مخطوطه الأثير، فى ذلك الوقت كان فوينتش يشير إلى الكتاب باسم: المخطوط. لن يرتبط الكتاب باسمه إلا بعد سنوات عديدة.

وبالفعل، تقابلا ليترك فوينتش المخطوط فى بيت فيتجنشتاين، كان ذلك تصرفًا متهورًا، فالمخطوط هو أغلى وأهم كتاب امتلكه تاجر الكتب، وكان مرتبطًا به بشدة، مجنونًا به تمامًا. لكن رغبته فى التعرف على ما يحويه تغلَّبت على كل مشاعره فى النهاية.

فى البداية لم يكن فيتجنشتاين مهتمًّا بالمخطوط، سيشتِّت أفكاره بالتأكيد، وربما سيشغله عن كتابه الذى كان يعمل عليه فى ذلك الوقت، ورويدًا رويدًا تحول الرجل من اللا مبالاة إلى الهوس به. المخطوط القديم تطلَّب عناية خاصة، هو ليس كتابًا عاديًّا يمكنه أن يقرأه وهو مستريح على كرسى وثير، قد تتمزَّق إحدى الصفحات أو تنثنى، لهذا حرص على أن يطالع الكتاب وهو جالس إلى طاولة العمل، حيث كان يكتب فقط. وكما حدث مع فوينتش، لم يتمكن فيتجنشتاين إلا من فك رموز الرسومات جزئيًّا، ذلك أن أحدًا لم يكن على يقين تام من فهم المقصود بهذا الخليط غير المعتاد من

الرسومات الغريبة. ولأنه رجل لا يعترف بالخرافة، قاوم فيتجنشتاين كثيرًا تحليل الكثيرين لما فى المخطوط، لم يعترف أبدًا أن تلك قد تكون رسومات ذات علاقة بالسحر، مع علمه بأنه كان منتشرًا فى أيام كتابته، مع ذلك، فضَّل أن يعمل بشكل أكثر عقلانية، وأن يجد تفسيرًا للغة المكتوبة. لكنه كان يفشل كل مرة، كان يجد الطريق مسدودًا كل مرة، ومع ذلك لم ييأس قط، فهو لم يكن من ذلك النوع أبدًا.

كذلك لم يستسلم للحل السهل: هذا كتاب زائف. سبق أن حذّره فوينتش نفسه من هذا الاحتمال، وقال إنه شخصيًّا لا يرى أن ثمَّة حقائق مرتبطة بهذا الكتاب، وإن

> ثمانى محاولات فاشلة، وها هى المحاولة التاسعة تبدو فاشلة أيضًا. صحيح أن هذه ليست مهنته، ولا تخصصه، لكن الإغواء كان أكبر

فيتجنشتاين قد يضيع وقتًا هامًّا فى التعرف إلى الأبجدية واللغة. تذكَّر فيتجنشتاين هذه الكلمات وهو يحاول التفكير فى الطريقة التاسعة لحل شيفرة النص. ثمانى محاولات فاشلة، وها هى المحاولة التاسعة تبدو فاشلة أيضًا. صحيح أن هذه ليست مهنته، ولا تخصصه، لكن الإغواء كان أكبر من خبرته القليلة فى ما يتعلَّق بالتشفير.

فتى شيتلاند 1914

وجده بعض الرعاة هناك، فى قلب برية شتلاند الخلابة. كان الفتى عاريًا تمامًا، وجدوه نائمًا فى ظل شجرة، وفورًا سمَّته الصحافة: فتى شتلاند.

عمره بين العاشرة والثالثة عشرة، بلا أوراق أو أصل، حتى لغته لم تكن معروفة للجميع، تحير كل من قابله عندما سمعه يتحدَّث، ولمَّا لم يدَّع واحد أنه من أقارب الفتى، تبرَّعت جمعية أهلية تهتم بالأيتام باستضافته والعناية به. بالطبع كانت هناك محاولات عديدة لفهم ما يقول، فى محاولة لطمأنته والتخفيف من فزعه المستمر. واستنتج الطبيب النفسى الخاص بالجمعية أن الولد قضى كل حياته فى البرية، لكنه مع ذلك لم يفسِّر أبدًا كيف تعلَّم هذه اللغة المجهولة.

وكعادة أى خبر جديد، احتل خبر فتى شتلاند الصحف لمدة قصيرة، ثم زال اهتمام القراء والصحفيين، ونُسىَ فى مقر الجمعية مع باقى الأيتام. لكن لغته المجهولة أثارت علماء لغة كثيرين، وتوافد عليه عدد منهم، حاولوا محادثته بشتَّى الطرق، لكن الفتى كان يتكلَّم قليلًا ثم يصمت، أدرك فى كل



مرة أن من أمامه لم يفهمه، وربما لن يفهمه أبدًا. وبدا للجميع أن الأمر لا يهمه على الإطلاق، وأن كل ما يستمتع به بودنج الشيكولاتة الذى تقدِّمه الجمعية كل يوم بعد وجبة الغداء.

ثم قرَّر السير إدموند باكهاوس، عالم اللغة البريطانى الشهير، زيارة فتى شتلاند، فى محاولة منه لحل لغز اللغة الغريبة. قضى شهرًا كاملًا من صيف 1915، مقيمًا فى منزل قرب الجمعية حيث يقيم الفتى، ومستمعًا إليه لساعات طويلة، كانا يتجوَّلان معًا كل نهار فى السهول المحيطة بمقر الجمعية، تحدَّث الفتى كثيرًا، واستمع السير باكهاوس كثيرًا، وفى النهاية وصل إلى نتيجة واحدة.

طلب السير باكهاوس من مدير الجمعية إرسال فتى شتلاند إلى السيد فتجنشتاين، قال إنه الوحيد القادر على حل لغز اللغة، ولمَّا أخبره المدير أن هذا مستحيل من الناحية العملية والمادية، أخبره السير أنه سيتكفَّل بكل نفقات السفر والإقامة قرب فتجنشتاين، للفتى ولمرافقه، أخبره أيضًا أن فتجنشتاين لن يتحرَّك من مكانه مطلقًا لأى سبب، وعاد فأكَّد أنه الوحيد القادر على حل اللغز.

■ ■ ■

فى بيت فتجنشتاين الهادئ، كان فتى شتلاند ممسكًا بمخطوط فوينتش، يقرأ بسلاسة مذهلة، ويرفع عينيه مبتسمًا إلى فتجنشتاين الجالس أمامه لا يكاد يفهم ما يحدث. ظل الفتى على مدار ثلاثة أيام متصلة يقرأ ويكتب كلمات وجملًا بلغة المخطوط، ويشير إلى النباتات، وإلى النسوة المستحمَّات، ثم يعود ليكتب بخط غير أنيق المزيد من الكلمات. كان الفتى قد تعرَّف على لغته أخيرًا.

فى النهاية، سكت الفتى بعدما أُرهِق كثيرًا، وبعدما رأى أن مضيفه لم يستطِع أن يتحدَّث معه مطلقًا. خلال الشهور التى قضاها فى جمعية الأيتام أدرك أن الجميع يحاولون فك شيفرة لغته، حاول مساعدتهم بقدر الإمكان، لكنه لم يتمكن من ذلك أبدًا،

من رسوم الكتاب

حتى بعدما وجد كنزًا من الكلمات فى مخطوط فوينتش، حتى بعد قراءة صفحات عديدة منه، وكتابة الكثير من الكلمات، حتى بعدما أخذ يمسك بكل ما فى بيت فتجنشتاين، ويذكر اسمه ويكتبه بحروف لغته الغامضة أمام عينى الرجل، حتى بعد كل هذا لم يتلقَّ أى ردٍّ منه.

لم يكن فيتجنشتاين، كما هو متوقَّع، ليشغل باله كثيرًا بالفتى ولغته، لولا أن مخطوط فوينتش استرعى انتباهه حالما رآه مفتوحًا أمامه، وظل فيتجنشتاين صابرًا متابعًا كلام الفتى، مدقِّقًا فى كل لفظ وكل كلمة مكتوبة، لكنه، كسابقيه، لم يصل لأى شىء.

بعد أيام قليلة أخبر فيتجنشتاين مرافق الفتى أنه لا يستطيع التعامل مع الموقف، وأن عليهما الرحيل. وفى اليوم نفسه أرسل رسالة إلى فوينتش، قائلًا إن عليه أن يأتى ويستعيد مخطوطه، معتذرًا عن متابعة العمل عليه.

انهمك فتجنشتاين فى أبحاثه بعد ذلك، وتابع دراسته ومحاضراته فى كامبريدج، وبدا للمحيطين به أنه نسىَ الفتى والمخطوط، وأن مدة بحثه القصيرة عن لغة المخطوط كانت بلا أهمية، بالنسبة له، على الإطلاق. بالإضافة إلى ذلك، فهو، الصامت أبدًا، لم يتحدَّث عن الموضوع مطلقًا، ولم يعرب يومًا عن مشاعره بخصوصه.

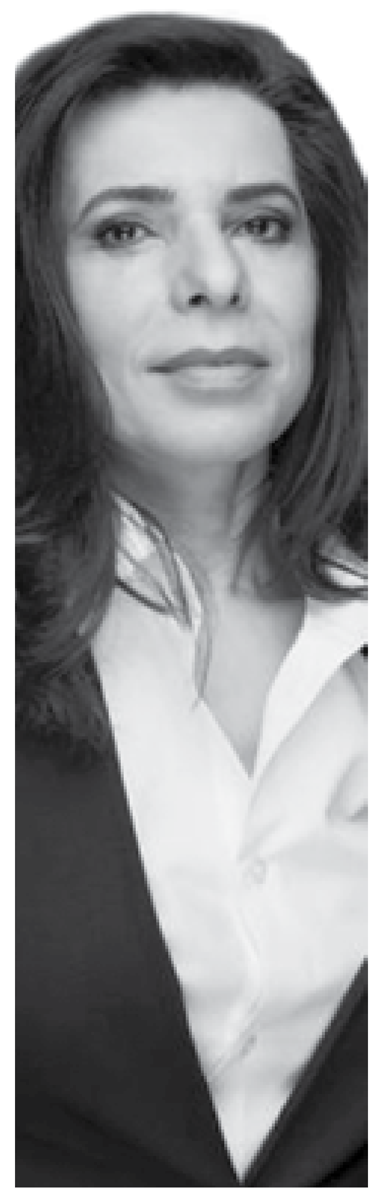
فى عام 1921 نشر فيتجنشتاين أهم كتبه، «رسالة منطقية فلسفية». وختمه بعبارة تبدو بسيطة:
«ما لا نستطيع التحدُّث عنه، يجب أن نصمت عنه» ▲

هويات الأخت الكبرى

لماذا يسمع أحدهم أصواتا؟ لماذا تسير إحداهن كالنائمة؟ ولماذا يموت آخر خوفًا من تحريك يد أصابها كسر منذ سنين؟ كيف يمكن للرقص أن يحرر الجسد من أفكاره القسرية؟ وكيف للكتابة أن تكون وسيلة علاج؟ الروائية العراقية دنى غالي تواجه هذه الأسئلة.

جلست أنصت إلى الفيلسوفة الشابة باهتمام وتهيّب من الواجب الذى كُلّفت به. كتبتْ لى أنها تنوى التحدث معى عن أحد شخوص روايتى. شكرتها فى جوابى لاهتمامها وأوضحت أمر انشغالى حاليًّا وعدم تمكنى من التحضير لشىء. ردّت مؤكدة أن الموضوع لا يستدعى غير أن نتحاور.

والموضوع هو جزء من بحث تقوم به حاليًّا ويشترك فيه ثلاثة أطراف هم: جامعة كوبنهاجن، قسم السايكوباثولوجى التابع لمستشفى فيذاوفر، والثالث هو المركز الدنماركى المختص بضحايا التعذيب. المحور هو مصطلح self alienation والهدف هو إيجاد سبل علاج أفضل لمن لديهم هذا العارض. وبلغتى اليومية محاولة إسقاط بعد فلسفى فى هذا المجال إلى جانب التحليل النفسى، خطوة يرجى منها أن تصب فى خدمة العلاج الطبى والفيزياوى، أى أن التحليل الفلسفى قد يعين فى فهم الذات على ضوء أعراض الاغتراب الذاتى المختلفة التى تجمع هذه الشريحة. لماذا يسمع أحدهم أصواتًا؟ لماذا تسير إحداهن كالنائمة؟ ولماذا يموت آخر خوفًا من تحريك يد أصابها كسر منذ سنين؟ كيف يمكن للرقص أن يحرر الجسد من أفكاره القسرية لرجل أصيب بالخرس نتيجة صدمة؟ وكيف للكتابة أن تكون وسيلة علاج إن حاول كاتب أن يعين مريضًا بإعادة كتابة حياته بالطريقة التى يتمناها متجاوزًا حادثًا مأساويًّا تعرض له فى صغره؟



وجه جميل باسم وهدوء دنماركى، وردود بطيئة جعلتنى أتخيل الدورة العقلانية الكبرى التى تدور عبرها الكلمة قبل أن تخرج من فمها. اعتذرتُ لها لتأخر الموعد وأخبرتها أن الرواية «عندما تستيقظ الرائحة» صدرت باللغة الدنماركية عام 2012، غادرنى أبطالها بزمن يسبق صدورها، وأنا فى خضم مشروع آخر تمامًا، فى مرحلة يعكس فيها جسدى مقاومة شريرة لأى نوع من المقاطعة والإزعاج غصبًا عنى، يتوضح فى معدتى التى لم تتقبل الأكل لأيام، فى وجودى وأنا غائبة بالوقت عينه، فى الإحساس المجهد بأن الوقت لا محالة لن يكفى. يكاد يشبه الاغتراب الذاتى الذى تتحدثين عنه. تضحك. الاغتراب الذاتى هو شعور المريض بانفصاله عن جسده، يشعر بغربة إزاءه، وكأن الاثنين لا علاقة لهما ببعضهما البعض، منفصلان تمامًا. الشيزوفرينيا، المعاناة النفسية الحادة وأنواع النوبات المختلفة، كلها أعراض يجمعها مصطلح الاغتراب الذاتى. هى المسافة التى تفصل الجسد عن النفس كأن يصفها المريض باثنين لا ينتميان إلى بعض، أو أن يقول بعفوية أنا لا أشعر بجسدى، أو إنى أسير خارج جسدى.

وكنتُ بالفعل بحاجة من أجل أن يعتقنى العالم، لأتفرغ ولأتمم صفحتين فقط من شأنهما أن يخرجا بى من عنق الزجاجة، ولأعود من بعدها إلى حالتى الطبيعية نوعًا ما. خلال هذه الفترة كتبت رسالة لهوهو الخبير بحالاتى أن اليومين سيكونان أسبوعًا بظنى، وهو ليس اعتذارًا عن غياب بقدر ما كان رصدًا من كلينا لصحتى. لست فرجينيا وولف، امرأة وكاتبة تغور فى الخصوصية والاعتراف وترتعش كلماتها تحت ضغط انهياراتها العصبية، ولست النرويجى كارل أوفه كناوسكورد الذى قد ينتقل مجددًا بعيدًا عن زوجته وأطفاله ليتمم الجزء السابع من «معركتى» سيرته الذاتية اليومية التى ملأت الدنيا وشغلت الناس منذ صدور الجزء الأول منها وحتى إتمامه ما زاد على الـ 4000 صفحة.

التصدى لمشروع كتابى هو مواجهة حقيقية يقتضى فى أوله الاستعداد التام. وللإحاطة بحالتى فقدماى على الأرض وعلى كتفى ملاكان مهووسان يميلان صوب أذنى، ينقلان إلىّ أخبار الساعة أولًا بأول، البلد، إرهاب السعرات وعراك ديكة حرية التعبير الدنماركى وكل ما هو مجنّح لا يطير ولا يُقلع. والسقف؟ نعم عالٍ من فوقى، عال جدًّا ولكنه باهظ الثمن من أجل أن يخدم ترف فكرة الكتابة. فى جملة عرضية يحضرنى من يقول إن عقل المتفلسف لا سقف له وخطورة الفلسفة تكمن فى هذا، حين تحظر تدريسها دولة ما.

الموضوع ببساطة هو أنى أصبت بحالة كتابة، بمحاصرة لا مجال لتأجيلها، هكذا عندما تجتاحنا مرة واحدة، مزجة حقيقية مخيفة من انفعال وضيق، استلهام وخلق، نار ومطر، شره وإعراض عن كل شىء؛ أنت، حاذرى، قد لا تطول، فنشعر بقلَق إضافى محبط حينها.

شأن الطقس هذا اليوم عبر النافذة فى شمال كوبنهاجن، حين طلعت شمس مارس وأنا منكفئة على الشاشة، وبينما السطور خطوط نمل سريعة، استطالات إلى اليسار وصعود إلى أعلى، اشرأبت من الأرض أعناق صغيرة لبصيلات هى مزيج من زهرات قطرات الثلج والإيرانثيس الصفر معلنة اقتراب الربيع. لكن السماء كانت تنظر إلى حدود الصفحة وهى تعبر إلى الثانية، فما إن اجتزتها حتى بثّت حبًّا أبيض صلبًا حقيقيًّا على الزجاج، نقرٌ موسيقى رشيق متصاعد امتد لخمس دقائق، هدأت إثره كل المخلوقات على الأرض وانتهى المشهد.

وقد يكون هناك من يظل يطلب السقيا. استمرارية النقر هى تأويل للوجود، وغريب أن يكون الإنسان متشظيًا ومندمجًا بآن واحد. يكاد أن ينظر للعالم بأجمعه من فوق بسحر براجماتى فريد، وفى الوقت ذاته ليس أكثر منه دوجماتية فى نسجه لخيوط شبكته ودفاعه عن كذبته التى يريد للآخر أن يصدقها.



تلك استراحات، فراغات أو امتلاءات فرضتها الفيلسوفة التى تجلس أمامى لنداور الحوار.

قلت إن «نرجس» التى التقطَتْها بذكاء من بين كل شخوص الرواية، هى الأخت الكبرى، نموذج المرأة العراقية التى تقع على عاتقها مسؤولية تولى العناية بالأسرة بعد وفاة الأم المبكر. لم تستطع أن تقاوم رغبتها العنيفة أن تكون عروسًا، راحت تخيط الثياب وتخبئها حتى يحين الأوان، تحلم بطفل وتنظر إلى بطنها وتصفع بطة ساقها بقوة بعد أن تدرك الفوات فى كل شىء، متوسلة لعلها تنتفخ مثلما حبلت مريم. وهى الحالمة تنتفض فجأة وتصير أخرى تكاد مروى الأخت الصغرى لا تعرفها، فهى التى خرجت إلى الشارع يومًا فاقدة للوعى والعقل والأعصاب آخذة بسبّ «صدام والبعثية»، ذلك بعد استلام جثة الأخ الصغير بتهمة معارض، مما عرّض الأهل إلى الهلاك لولا...

إنها طبيعة النفس التواقة لعمل ما تريد وتهوى! وعندما تُقفص مرة، تقمع ثانية، وثالثة وعاشرة تكون متغيرة مبعثرة متناقضة فى النهاية، وكأننا نتصفح مجموعة هويات، تتبدل فجأة، إنه القطع الذى يحدث فى فهم الذات. قالتها واستدارت على مهل صوب النافذة تتأمل المارة.

وهالة العقلانية التى خيل إلىَّ أنى اندغمت بها لم تحُل دون مقاطعتها فى إبحارها بسؤالى عن لجوئها إلى الرواية فى عملها. وبعيدًا عن الفلسفة التى قرأتُ لأحدهم رأيًا سلفيًّا مفاده أنها تثير أسئلة فوق طاقة العقل البشرى ما يقود إلى الانتحار، كانت اللغة هى وسيلة التواصل العابر للاختلافات بينى وبينها، هى بدورها إحالة إلى نظام كامل من رموز وإشارات رأيت كيف خطّت بقلمها الرصاص تحت بعض أفعالها التى هى أفعالى فى الكتاب خاصتها. لم أكن أود سماع المزيد عن أبطالى بقدر ما استهوتنى فكرة لجوء العقل إلى الأدب متجسدة حاضرة أمامى فى مثال شديد التواضع والبساطة ولكنه حيوى. هل أبطالك من صنع خيالك؟ قلت لا ونعم والمبالغة مطلوبة مثل اللامعقول ولكنهم موجودون من حولنا، وقصورنا أحيانًا يكون فادحًا فى تجاوز الأعراض التى تظهر على السطح ونخطئ فى رؤيتها. انشغال بأنفسنا ربما، غباء وقصور أحيانًا، الخوف من المواجهة أيضًا! وكأن المأساة عامة، قلت وهى كذلك لو اكتفينا بالــ 35 سنة الأخيرة مثالًا لا حصرًا، وحدثتها كما رغبت عن فكرة عملى الجديد فبدا التأثر واضحًا على وجهها، ليس هى حسب، التأثر انتقل إلىَّ وترجرج صوتى وأنا أتابع، وذهبنا سريعًا فى استراحة قصيرة لإنقاذ نفسينا ولمراجعة ما قيل.

عدنا إلى تلك المسافة المفترضة بين الكاتب والنص التى توهمه بالاختلاق والكذب من أجل أن يصنع قصة ذات مصداقية عالية هى ذاتها التى تحصنه ضد واقع معيش لطالما بدا له فجائعيًّا يصعب التصدى له.

وعدت إلى البيت وبرقت رسالة مستعجلة إليه بلغة تلغرافية، أصابعى زرق تمامًا، جهاز التدفئة فى الصالة تعطل لا بد، تناولت حبات الفيتامينات التى تركتَها لى، أظننى بحاجة إلى يومين إضافيين من أجل النظر فيما كتبته، على ضوء ما تم تداوله، أيضًا فيما استجد ▲

يكتب بلال فضل عن سرقاته الصغيرة للكتب، مستعيدًا أيام الطفولة حيث ألغاز محمود سالم وقصص أحمد بهجت، وحكايات كامل كيلانى.. فيما بعد يمارس القدر لعبته وتصبح مكتبة بلال نفسه مستباحة من الأصدقاء، ليصل إلى الوصية: «فتش أعز أصدقائك قبل خروجهم من بيتك، ولا تستبعد أبدًا الأماكن الحساسة لحظة التفتيش ثقة منك فى رجاحة عقل زائرك، فلسرقة الكتب شهوة تدور لها رؤوس أطيب الأطفال وأعقل الرجال وأعز الأصدقاء».

حرامى كتب ولا أفتخر!

(1)

... وقبل عدة سنوات، كنت ستقرأ هذا العنوان كما كان ينبغى له أن يكون: «حرامى كتب وأفتخر»، لكننى الآن أصبحت أبًا، و«بناتى على وش امتحانات»، ولا أظنه يرضيك أن تقرأ إحداهن مقالة أفتخر فيها بسرقاتى للكتب وأنا صغير، فيغريها ذلك بالاقتداء بى، فتذهب إلى مكتبة مدرستها العامرة بالكتب، لتسرق منها ما خف حمله وغلا ثمنه، وحين تُضبط متلبسة، لأنها لن تكون موهوبة فى سرقة الكتب مثل أبيها، كما أرجو وأتمنى، ستقول لهم بالتأكيد أنها لم تفعل سوى ما كان يفعله أبوها من قبل، ومن شابه أباه فما ظلم، لذلك كان مهمًّا أن أبدأ حديثى عن تجربتى فى سرقة الكتب بإعلان عدم الفخر، ثم أعقب ذلك بإدانة سرقة الكتب أبشع إدانة، والتأكيد على أن السرقة ليس فيها سرقات صغيرة بريئة وأخرى كبيرة مدانة، فالجريمة واحدة، سواء إذا تمكنت من سرقة مجلدات الموسوعة البريطانية، أو كنت حصيفًا واكتفيت بسرقة السى دى الذى توجد عليه تلك المجلدات.

ولأن كتابة كهذه تهدف بالأساس إلى الوعظ وضرب الأمثال، دعنى أؤكد لك أننى توقفت عن سرقة الكتب، بمجرد أن أصبح لدىَّ ما أكسبه، وأنفق منه على شراء الكتب، وأننى بدأت سرقة الكتب لأسباب لا علاقة لها بالحرمان الطبقى وغياب العدالة الاجتماعية، فقد بدأت فعل ذلك من باب التمرد والعِند، نكاية فى أبى الذى كان يحب كتبهِ حبًّا جمًّا، فكان يغلق عليها غرفة المكتبة، نعم كان هذا اسمها، فمحسوبك نشأ فى بيت به غرفة كاملة متوسطة الحجم اسمها المكتبة، تمتلئ من أم سقفها إلى أخمص أرضيتها بدواليب محملة بالكتب، من بينها عشرة رفوف على الأقل، تفيض حتى الحواف، بكتب للأطفال والبراعم والزهور والفتيان والناشئة والطلائع، ومع ذلك فقد كان الاقتراب من الغرفة وكل ما فيها، أمرًا محرمًا على الكل، إلا فى وجود أبى الذى كان ناظر

مدرسة، لكنه على ما يبدو كان لديه حلم شخصى مجهض، بأن يكون أمين مكتبة، ولذلك فقد كان يشترط أن يكون مرور الكتب من خلاله وحده لا شريك له، وطبقًا لأولوياته الشخصية، التى كان على رأسها القصص الدينية، التى لم أحب منها سوى (قصص الحيوان فى القرآن) للكاتب الجميل أحمد بهجت، والتى أحببتها أولًا من خلال رسوم الفنان الكبير إيهاب شاكر البديعة التى كانت تصاحبها.

بدأت مشوارى فى سرقة الكتب، ذات يوم قرر فيه أبى أن يمنحنى أنا وإخوتى جولة حرة فى المكتبة، يسمح لنا فيها بتصفح الكتب دون اختيارها، ويومها وقعت عيناى على مجموعة كبيرة من كتب كامل كيلانى، الكاتب الذى لا يدرك الكثيرون عظمته حتى الآن، سحرتنى أغلفة تلك الكتب التى كانت دار المعارف تختار لها فنانين فى غاية المهارة والإبداع، وحين طلبت من أبى أن يختار لى بعضًا من تلك الكتب التى كانت تحتل رفًّا بأكمله، قال إن سنى ليست مناسبة لقراءتها بعد، وحين اعترضت على القرار، اعتبر أبى ذلك قلة أدب تستوجب حرمانى أصلًا من دخول المكتبة، والاكتفاء بانتظار ما يختاره لى من كتب، ليتدخل الشيطانٍ مشكورًا، ويقترح علىَّ حلًّا وسطًا، يحقق رغبتى فى قراءة ما يحلو لى من كتب، دون أن أغضب أبى وأعكر صفوه، وهو أن أقوم بسرقة مفتاح غرفة المكتبة، الذى يحتفظ به أبى فى سلسلة مفاتيحه، التى لا تفارقه أبدًا، إلا حين ينام، لتختلط شهوة استغفال الأب وتحدى قوانينه، بالرغبة العارمة فى المعرفة الحرة، وينتج عن ذلك الخليط براعة فى اللصوصية، لو لم تكن فى سبيل القراءة، لما أتيت بذكرها أبدًا.

> **بدأت مشوارى فى سرقة الكتب، ذات يوم قرر فيه أبى أن يمنحنى أنا وإخوتى جولة حرة فى المكتبة، يسمح لنا فيها بتصفح الكتب دون اختيارها**

من كتب كامل كيلانى، إصدار دار المعارف

كان أبى يحرص بعد عودته من المدرسة، على القيلولة كل يوم، لينام لمدة ساعة ونصف بالدقيقة، قبل أن يستيقظ لصلاة العصر، ولأن نومه كان «نوم شقا»، فقد كان ذلك يسهل مهمتى فى اختلاس سلسلة مفاتيحه، بأقل قدر ممكن من الضجة، قبل أن أغادر الغرفة دون أن ينتبه أحد إخوتى، أو تضبطنى أمى التى كانت لحسن الحظ قد ثبتت ذلك الوقت بالذات، ليكون مخصصًا لتحضير الدروس التى ستلقيها فى اليوم التالى، قبل أن يصحو أبى وتتوالى مطالبه، ولأن الإنسان فى لحظة الخطر يكتشف مواهبه المكبوتة، يدهشنى الآن أن أتذكر كيف كنت فى كل مرة، أحرص على اختيار عدد وحجم الكتب التى أنتقيها، لكى أنجو من عواقب الانجراف وراء النهم إلى الكتب ذات الأجزاء، والتى يمكن لغيابها أن يثير شبهات أبى، خاصة وقد كان تفقد أرفف المكتبة، من رياضاته المفضلة، ولم أكن أدرى وقتها، الفائدة التى سأكسبها من جراء العناء الذى كنت أعيشه، حين أتوقع مسار القصة التى قرأت جزءها الأول، حتى أكمل جزءها الثانى فى اليوم التالى، فتصيب هذه التوقعات حينًا، وتخيب أحيانًا، وهو ما كان سببًا فى اكتسابى عادة معارضة القصة التى لم تعجبنى تطوراتها، لأقوم بكتابة نسختى الخاصة منها فى كشاكيل، كنت أحرص على تخبئتها، أكثر من حرصى على تخبئة عدد مجلة (بوردا) لملابس البحر، الذى سرقته هو الآخر من دولاب أمى، لأسباب معرفية مغايرة.

كان أسوأ ما فى الأمر، أننى كنت مضطرًّا فى الوقت ذاته، لقراءة الكتب التى كان يختارها لى أبى، لأن أبى كان يحب أن يناقشنى فيها، ليتأكد من إدراكى عظات تلك الكتب وعِبرها، وقد كان كثير منها كتبًا «فيها العِبَر» بالفعل، ومع أن بعضها كان لطيفًا جدًّا، مثل الكتب التى كان يؤلفها

محمد عطية الإبراشى فى سلسلة (المكتبة الخضراء)، التى حرصت على شرائها لبناتى حين كبرت، إلا أن إجبارى على قراءة تلك الكتب، كان يجعلها ثقيلة على قلبى، فضلًا عن أننى بعد فترة من الاستمتاع بقراءة الكتب المسروقة، أصبحت أستتفه الكتب التى يختارها أبى، بعد أن تجاوزت مضمونها الطفولى السهل، وأصبحت أقرأ الأساطير اليونانية والإغريقية والملاحم الفارسية وقصص التاريخ الفرعونى وحكايات التراث العربى والروايات العالمية التى كان كامل كيلانى يعيد كتابتها بأسلوب شديد الإمتاع.

يحضرنى الآن بالتحديد كتاب كان لون أوراقه غريبًا جدًّا، برتقاليًّا ربما أو شيئًا من هذا القبيل، كان من تأليف الكاتب العظيم عبد التواب يوسف، وكان يحكى فى الكتاب عن بعض من أساطير اليونان والفرس، والتى تسرد صراع الآلهة مع بعضها على مصير الكون، وكان يفصل بين القصص رسوم لا أذكر اسم مبدعها، لكن ذاكرتى مسكونة حتى الآن، برسم يصور من يفترض أنهما إلهان فارسيان، لكل منهما جسم مقاتل يرتدى درعًا ورأس أسد، ويشهر كل منهما سيفًا فى وجه الآخر، وبعد أن قرأت ذلك الكتاب، حدثت فى مدرستى واقعة مدوية، حين تم ضبط زميل لنا دأب على سرقة ساندوتشات زميل آخر، كانت أمه تتوصى به فى الساندوتشات كل يوم، وقرر مدرس الدين الأستاذ عبد الباسط، أن يلقى علينا حديثًا حارًّا عن عاقبة السرقة، تطرق فيه إلى عقوبة قطع اليد التى قررها اللّه على السارق، حفظًا للمجتمع من الضياع، ولأن الأستاذ عبد الباسط كان موهوبًا فى وصف مشاهد الجحيم والعذاب أكثر من أى شىء آخر، فقد ظللت لفترة أعانى بعد حديثه من كابوس مفزع، أرى فيه إلهًا فارسيًّا برأس أسد، يخرج من جيب بنطلون أبى، كلما امتدت يدى إليه لسرقة سلسلة المفاتيح، ثم ينهال على يدى بسيفه ليقطعها، فأصحو صارخًا من شدة الرعب، وهو ما فسرته أمى مسّاها اللّه بالخير تفسيرًا غذائيًّا، أدى إلى حرمانى من نصف كمية العشاء لعدة أيام، إلى أن تمكنت من جمع شتات نفسى، لأستعيد كامل عشائى، وكامل متعتى بسرقاتى المعرفية المنتظمة.

(2)

شوف، لا يشكر فى نفسه إلا إبليس، ولذلك لن أقول لك أن عدم ضبطى ولو لمرة خلال عام بأكمله، كان وراءه مهارتى الفائقة فى السرقة فقط، فقد كان وراء ذلك حسن حظى أولًا، وانتظام عادات أبى وأمى اليومية ثانيًا، وهو ما جعلنى أجهز فى وقت قياسى، على رفوف كتب الأطفال والفتيان والناشئة والطلائع التى كان أبى يدخرها لكى أقرأها بعد سنوات، وحين انتقلت بعد انتهائى منها إلى باقى الأرفف، اكتشفت خلوها من كتب الروايات والقصص، التى لم يكن أبى محبًّا لها، وبعد طول عناء، لم أجد إلا بعضًا من كتب التراث التى تم تقريبها، بأسلوب يشبه ما فعله كامل كيلانى، أذكر من بينها سلسلة كتب بعنوان (السمير المهذب) لعلى فكرى، كانت تحوى عددًا من الطرائف والنوادر التراثية، وكانت سببًا فى محبتى اللاحقة لهذا النوع من الكتب، وقد حدث فى ذلك الوقت أن وجدت مع شقيق أحد زملائى، قصة من قصص (المغامرون الخمسة) التى كان يبدعها الكاتب الرائع محمود سالم، لأكتشف أننى لم أقرأ مثل هذا النوع من قبل، لأن أبى لم يكن من هواة شراء الألغاز والقصص البوليسية، وحين سألت شقيق زميلى من أين حصل على تلك القصة، قال إنه اشتراها من مكتبة قريبة من مدرستى، ومن هنا جاء انتقالى إلى المرحلة التالية من السرقة، التى كانت أكثر جرأة وتعقيدًا.

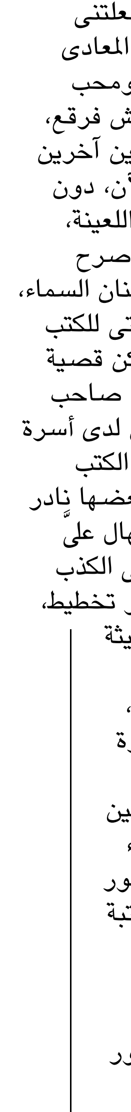
لن أتهم الشيطان باقتراحه تلك الفكرة، لأننى لا أذكر وجوده بالجوار، حين طرأت علىّ لعبة الموت تلك، والتى كنت أقوم فيها بسرقة مفتاح المكتبة من جيب أبى، ثم أدخل المكتبة، وأفتح السلم الذى كان يستخدمه أبى فى الصعود إلى الأرفف القريبة من السقف، فأختار من كل رف كتابًا أو اثنين، قبل أن أعيد ترتيب الرف، وأذهب فى اليوم التالى بعد خروجى من المدرسة، إلى المكتبة لأقول لصاحبها، إننى أريد مبادلة الكتابين ببعض القصص البوليسية، لأن أبى مسافر إلى الكويت للعمل، وما يرسله لى ولأمى المريضة وإخوتى، يكفى بالكاد للإنفاق على الأسرة، وهى قصة كانت تجعل الرجل لا يلقى بالًا لنوعية ما أحضره له من كتب، فقد كان يقبله أيًّا كان، ربما لأنه لم يتخيل أبدًا أن تخطر على عقل طفل فى السنة الرابعة الابتدائية، كذبة بهذا التعقيد.

كنت مبتهجًا بكذبتى ونتائجها

من سلسلة «المكتبة الخضراء»، دار المعارف

السريعة المبهرة، التى جعلتنى أعيش لفترة فى ضاحية المعادى بصحبة تختخ وعاطف ومحب ونوسة ولوزة والشاويش فرقع، ثم بصحبة ثلاثة مغامرين آخرين لم أعد أذكر أسماءهم الآن، دون أن أدرى أن تلك الكذبة اللعينة، ستكون سببًا فى انهيار صرح البهجة، الذى بلغت به عنان السماء، لأن تسارع وتيرة سرقتى للكتب التى يضعها أبى فى أماكن قصية من رفوف مكتبته، جعل صاحب المكتبة يشك فى أن يكون لدى أسرة فقيرة كل هذا القدر من الكتب التى لم أكن أعرف أن بعضها نادر ومهم، فبدأت أسئلته تنهال علىَّ فى كل زيارة، لأضطر إلى الكذب على الهواء دون تفكير أو تخطيط، فتتضارب معلومات حديثة مع سابقات لها، فأفقد ميزة «الكذب المتساوى»، ويضعنى الرجل فى دائرة الشك والتحرى، حتى حلت النهاية المؤسفة، حين دخل المكتبة جار لى أثناء جلسة تحقيق، فقررت فور رؤيته أن أجرى من المكتبة مسرعًا، تاركًا الكتاب الذى أحضرته معى، ودون حتى أن أحصل على الغنيمة المبتغاة، ليدور بين صاحبها وجارى حوار، عرف منه أننى ابن مدير المدرسة القريبة من مكتبته، ولأن أخاه الأصغر كان طالبًا فيها، فقد قرر الرجل أن يشترى مستقبل أخيه على حساب مستقبلى، ليذهب فى اليوم التالى إلى أبى فى مكتبه، حاملًا الكتب التى سرقتها من مكتبته، مخليًا مسئوليته ومتقمصًا دور الناصح الأمين القلق على شخصيتى من أن تقع فى أسر الإدمان الأبدى للكذب.

حسنًا، أنت تحب أن تعرف ما حصل بينى وبين أبى بعدها، وأنا لا أحب تذكره بالتفصيل، ولذلك سأكتفى بإخبارك أن مواجهتى مع أبى، تسببت فى حرمانى من المدرسة أسبوعًا، حتى تختفى آثار الكدمة المريعة التى تسبب فيها ارتطام وجهى بدولاب مثبت فى الحائط، بعد أن جريت هربًا من لسعة سلك الكاسيت الذى كنت أسميه (الثعبان الأقرع)، وأن الدم الذى سال من وجهى أنقذنى من حيث لا أحتسب، خاصة أن أمى شكلت وقتها درعًا بشريًا يحتضننى، حتى هدأت ثائرة أبى الذى ظل لفترة يلقى مونولوجًا ملحميًا، تختلط فيه مشاعر خيبة الأمل فى ابنه الأكبر، بمشاعر الأسى على الفضيحة التى سيرويها صاحب المكتبة لكل زبائنه، بالتفكير فى خطط عاجلة لاحتواء الأزمة،



فيما قبل مرحلة سرقة الكتب بقليل









المغامرون الخمسة: تختخ، عاطف، نوسة، لوزة ومحب

كان من بينها اقتراح رائع من ست الحبايب، بضرورة إسكات لسان صاحب المكتبة، بالاتفاق معه على شراء أسبوعى للقصص والألغاز، فضلًا عن اتخاذها الأمر ذريعة لفتح موضوع إتاحة المكتبة لى ولإخوتى، ولو لساعتين كل يوم، مذكرة بمبدأ «الممنوع مرغوب» الذى اتضح أنها كانت قد أثارته مرارًا دون علمى، وحين وافق أبى على اقتراحها بشرط أن تتحمل هى مسئوليته، وجدت نفسى منقسمًا بين كتم ألم الارتطام وكتم فرحة التغيير، لكى لا يستفز ذلك أبى، فيعود لفش غله فىَّ.

كان ذلك آخر عهدى بالسرقة، داخل المنزل على الأقل، لأننى نفذت بعد ذلك عدة عمليات خاطفة، داخل مكتبة الواشى اللعين، بهدف الانتقام مما فعله بى، وكان أبرز غنائمى منه، بعضًا من أعداد سلسلة الشياطين الـ 13، التى لم أحبها أبدًا، وكان آخرها مجلد (سوبر ميكى)، لا زلت أذكر أن غلافه كان أحمر اللون، وقد كانت فرحتى به عارمة، لدرجة أنستنى تخبئته فى مكان جيد، مما جعله يقع فى يد أمى، التى أسقط فى يدها، وبعد وصلة من التقطيم والتعبير عن خيبة الأمل، كان تهديدها لى واضحًا وصريحًا: إما إعادة المجلد إلى المكتبة والاعتذار لصاحبها، أو تصعيد الأمر إلى أبى، لتكتمل وصلة الثعبان الأقرع التى لم يكتب لها الاكتمال، ومع أن ذلك لم يكن خيارًا محيرًا، لكننى قلت لها بكل صلابة أو بجاحة بمعنى أصح إننى سأعيد المجلد، دون أن أعتذر، مطمئنًا إياها بأن صاحب المكتبة لن يشعر بذلك، لأننى كنت أتعمد تنفيذ غاراتى عليه، فى الوقت الذى تتردد على المكتبة طالبات المدرسة الثانوية اللواتى يذهلنه عما حوله، وحين ذكرتنى أمى فى ختام جلستنا، بعقاب اللّه الذى يحل على اللصوص، وجدت نفسى أتذكر الإله الفارسى حامل السيف، ليجلب لى ذلك ابتسامة، جلبت لوجهى صفعة خطافية، جلبت بدورها لأذنى صفيرًا متقطعًا لازمنى عشيَّة وضحاها.

وحين ذكرتنى أمى فى ختام جلستنا، بعقاب اللّه الذى يحل على اللصوص، وجدت نفسى أتذكر الإله الفارسى حامل السيف، ليجلب لى ذلك ابتسامة، جلبت لوجهى صفعة خطافية



(3)

هذا وإنه ليطيب لى فى نهاية المطاف، إبراء لذمتى وإراحة لضميرى، تحذيرك من أن تظن أننى نجحت فى الإفلات من عواقب سرقاتى، فالدنيا دوارة و«الباد كارما» لا تغادر كبيرًا ولا صغيرًا إلا واقتصت منه، فبرغم أننى أقلعت عن سرقة الكتبِ منذ زمن طويل، إلا أن اللّه أرسل إلىَّ من يسرق من مكتبتى، كما كنت أسرق من مكتبة أبى، بل وشاءت عدالته السماوية التى أنزلها من قبل على استاد باليرمو الدولى، أن يكون السارق الأثيم، واحدًا من أعز أصدقائى، لأذوق مرارة مزدوجة، بدلًا من أن أشعر بمرارة المسروق والمتعرض للخيانة، كل على حدة، ولأفهم أخيرًا ذلك التعبير المؤلم الذى ارتسم على وجه أبى فى يوم الاكتشاف، والذى لم أر مثيلًا له إلا على وجه ميل جيبسون فى فيلم (القلب الشجاع)، حين نزع القناع عن وجه غريمه فى المعركة، فاكتشف أن العدو الشرس الذى كان يبارزه، لم يكن سوى الحليف الذى أقسم على مساندته، وهو ما شعرت به بحذافيره، حين فهمت بعد فوات الأوان، لماذا ظل أعز أصدقائى يتهرب من دعوتى إلى زيارة شقته الجديدة، لأشاهد المكتبة التى أخذ يباهى بها الأمم.

يومها، ذهبت إليه بصحبة صديق ثالث، لنطمئن على صحته، بعد أن غاب عنا عدة أيام، وحين أدخلتنا زوجته إلى الريسبشن الذى زيّنته المكتبة التى كان يتفاخر بها، وذهبت لتوقظه من نومه، فوجئت بعد مرور سريع على دواليبها، بأنه قاتله اللّه، خصص رفًّا كاملًا للكتب التى سرقها من مكتبتى، وضع فيه ما خف حمله وغلا ثمنه من الروايات المترجمة الواردة من بيروت ودمشق، وكتب مؤسسة السينما السورية التى كانت تنفد فور قدومها إلى المعرض، ولم يشأ اللعين إمعانًا فى الإحساس بالانتصار أن يفرق مسروقاته على الأرفف، فقرر تجميعها فى رف واحد، ليشعر كلما نظر إليه بنشوة استغفالى، حتى أصبحت على يقين أنه حين يشعر بالاكتئاب، يقرر تقليد ضباط الداخلية فى تفننهم فى رص مضبوطاتهم من المخدرات والأسلحة، فيقوم برص الكتب التى سرقها منى بطرق مبتكرة، ثم يتصور وراءها هو وزوجته وأولاده، على أمل أن تأتى فرصة لأشاهد هذه الصور بعد أن يسافر يومًا ما خارج البلاد، مصطحبًا مسروقاته من كتبى الغالية، فتكتمل بهجته وتدوم إلى الأبد.

ولعلك الآن تكون وصلت إلى العبرة، التى ما كتبت هذا الكلام إلا من أجل أن تصلك فتتعظ بها: «حين يتعلق الأمر بالكتب لا تحدثنى عن حقوق الصداقة، وفتش أعز أصدقائك قبل خروجهم من بيتك، ولا تستبعد أبدًا الأماكن الحساسة لحظة التفتيش ثقة منك فى رجاحة عقل زائرك، فلسرقة الكتب شهوة تدور لها رؤوس أطيب الأطفال وأعقل الرجال وأعز الأصدقاء».

ألا هل بلغت، اللهم فاشهد ■

تحت الطبع

تحديث مصر بالقروض الدولية

هنا فصل من كتاب «تراكم رأس المال» (1913) لـ روزا لوكسمبورج. الكتاب يناقش بأمثلة عملية المساعى الإمبريالية لفتح الأسواق من أجل تحقيق التراكم، الكتاب يترجمه أحمد فاروق ويصدر قريبًا عن مؤسسة روزا لوكسمبورج الألمانية، يضم مختارات من أعمال روزا ومقالات لم تنشر فى حياتها.



> ومع إنشاء قناة السويس وقعت مصر فى حبائل رأس المال الأوروبى وما كان لها أن تخرج منها أبدًا. كانت البداية مع رأس المال الفرنسى، الذى تتبعه رأس المال الإنجليزى بخطى حثيثة

ثمة ثلاث مجموعات من الحقائق تتداخل فى بعضها البعض وتشكل السمات الأساسية للتاريخ المصرى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر: مشروعات رأسمالية حديثة على نطاق واسع، وتنام هائل وجارف للدَّيْن الحكومى، وانهيار للاقتصاد الفلاحى. ظلت أعمال السخرة قائمة فى مصر حتى العصر الحديث، واستمرت معها سياسة العنف الأكثر وقاحة التى ينتهجها الوالى ومن بعده الخديو فيما يخص علاقات ملكية الأراضى[1]. لكن هذه العلاقات البدائية بالذات هى التى أتاحت أرضًا خصبة تمامًا لعمليات رأس المال الأوروبى. من الناحية الاقتصادية لم يتخط الأمر فى البداية توفير الشروط اللازمة للاقتصاد النقدى. وقد تحققت هذه الشروط أيضًا عبر وسائل العنف المباشرة للدولة. استخدم محمد على مؤسس مصر الحديثة حتى الثلاثينيات أسلوبًا يتسم بالبساطة الأبوية: كان «يشترى» كحكومة من الفلاحين كل محصولهم سنويًا، لكى يبيع لهم منه الحد الأدنى اللازم لقوتهم وبذارهم فيما بعد بأسعار أعلى. وفوق ذلك فقد أوصى بزراعة القطن الآتى من شرق الهند وقصب السكر الآتى من أمريكا والنيلة والفلفل، وحدَّد للفلاحين رسميًا ما يزرعونه من هذه النباتات وبأية كمية، فيما أعلن احتكار الدولة للقطن والنيلة بحيث لا يباع إلا لها، ولم يكن يسمح بإعادة بيعه إلا من خلالها أيضًا. من خلال هذه الأساليب دخلت تجارة البضائع إلى مصر.

وبالطبع قام محمد على أيضًا بأمور غير قليلة من أجل رفع الإنتاجية. لقد أمر بتوسيع الترع القديمة وحفر الآبار وبدأ بمشروع القناطر الكبرى على النيل عند قليوب، وهو ما فتح سلسلة من المشروعات الرأسمالية الكبرى فى مصر. وهذه المشروعات امتدت لاحقًا فى أربعة مجالات: أنظمة الري ومن أولها قناطر قليوب التى أنشئت فى الفترة ما بين 1845 و1853 وابتلعت بخلاف أعمال السخرة غير المدفوعة نحو 50 مليون مارك– وبالمناسبة فقد تبيَّن فى البداية أنها عديمة الفائدة. إضافة إلى ذلك كانت هناك مشاريع بناء طرق المواصلات التى كان مشروع قناة السويس أكثرها أهمية وأكثرها فداحة على مستقبل مصر، وبعدها تأتى زراعة القطن وإنتاج السكر.

ومع إنشاء قناة السويس وقعت مصر فى حبائل رأس المال الأوروبى وما كان لها أن تخرج منها أبدًا. كانت البداية مع رأس المال الفرنسى، الذى تتبعه رأس المال الإنجليزى بخطى حثيثة. وكان الصراع التنافسى بين الاثنين يدور عبر كل التقلبات الداخلية فى مصر خلال العشرين عامًا التالية. لقد كانت عمليات رأس المال الفرنسى– الذى قام بتنفيذ القناطر الكبرى عديمة النفع، وكذلك قناة السويس– نموذجًا فريدًا لتراكم رأس المال الأوروبى على حساب أوضاع بدائية. التزمت مصر أولًا بتوفير 20 ألفًا من الفلاحين الذين يعملون بالسخرة على مدى سنوات، وثانيًا بشراء أسهم بقيمة 70 مليون مارك أى ما يعادل أربعين فى المائة من إجمالى رأس مال شركة قناة السويس، وذلك من أجل العمل الخيرى المتمثل فى حفر القناة التى ستسمح بمرور التجارة الأوروبية الآسيوية عبر مصر التى ستتضرر تجارتها بسبب ذلك بشدة. وهذه الملايين السبعون كانت أساسًا لدَيْن مصر الحكومى الهائل، الذى سيقود بعد عشرين عامًا للاحتلال العسكرى الإنجليزى لمصر.

فيما يخص أنظمة الرى، بدأ تحول مفاجئ تمثل فى الإحلال الجزئى للطلمبات البخارية محل السواقى العتيقة التى تُديرها الثيران، والتى كان يعمل منها خمسون ألفًا فى الدلتا وحدها على مدار سبعة أشهر فى العام. وصارت حركة المواصلات بين القاهرة وأسوان تتم بالبواخر الحديثة. لكن زراعة القطن كانت هى المسئولة عن التحول الأكبر فى الأوضاع الاقتصادية فى مصر. فقد ارتفع سعره– جراء الحرب الأهلية الأمريكية والاحتياج الإنجليزى الكبير للقطن– من 60 حتى 80 بفنيجا للكيلو ليصل إلى أربعة أو خمسة ماركات، وأُصيبت مصر بحمى القطن. كان الجميع يزرعون القطن وخصوصًا عائلة الخديو. وسرعان ما أحدث الاستيلاء على الأراضى على نطاق واسع أو مصادرتها أو «شراؤها» بالقوة أو ببساطة سرقتها، زيادة هائلة فى رقعة الأراضى الخديوية. فجأة

صورة نادرة من بورسعيد لقناة السويس بعد افتتاحها بسنوات قليلة، فى نهايات القرن التاسع عشر

وبينما انتشرت مئات المحاريث البخارية المحطمة القديمة من مرحلة القطن فى فوضى، طُلبت محاريث جديدة لقصب السكر. ودُفع بآلاف الفلاحين لمزارع القصب، بينما سُخّر آخرون لحفر ترعة الإبراهيمية

أصبح عدد لا يحصى من القرى ملكًا خاصًا للخديو، دون أن يتمكن أحد من تبرير ذلك قانونيًا. وكان الغرض هو استغلال هذا المجمع الضخم من الضياع خلال فترة قصيرة فى زراعة القطن. وقلب هذا كل التقنيات الفلاحية المصرية التقليدية رأسًا على عقب. إحاطة الأراضى بالسدود من أجل حماية حقول القطن من فيضان النيل المنتظم، ما تطلب ريًا اصطناعيًا غزيرًا ومنتظمًا وحرثًا عميقًا بلا كلل، وهو ما لم يكن معروفًا على الإطلاق للفلاح المصرى، الذى اعتاد منذ أيام الفراعنة أن يحرث أرضه حرثًا خفيفًا بالمحراث. وأخيرًا العمل المكثف عند الحصاد. كل هذا وضع القوى العاملة المصرية أمام متطلبات هائلة. وهذه القوى العاملة كانت هى نفسها فلاحى السخرة الذين تعطى الدولة لنفسها حرية لا محدودة فى التصرف بشأنهم. لقد دُفع بآلاف الفلاحين للعمل بالسخرة فى قناطر قليوب وفى قناة السويس، ثم صاروا يُستخدمون فى بناء السدود وحفر الترع وفى المزارع الكبرى فى الضياع الخديوية. ثم احتاج الخديو للعشرين ألفًا من العبيد الذين وفرهم لشركة قناة السويس لكى يعملوا فى أراضيه، وهو ما تسبب فى أول نزاع مع رأس المال الفرنسى. منح قرار تحكيمى أصدره نابليون الثالث شركة قناة السويس تعويضًا بقيمة 67 مليون مارك[2]، وهو ما وافق عليه الخديو بتساهل أكبر لأنه سينتزع هذا المبلغ فى نهاية المطاف من الفلاحين الذين يدور النزاع حولهم كقوى عاملة.

وفيما يتعلق بأعمال الرى، فقد استقدمت أعداد ضخمة من الماكينات البخارية ومضخات الطرد المركزى وقاطرات الجر من إنجلترا وفرنسا. ومئات من هذه الماكينات انتقلت من إنجلترا إلى الإسكندرية على سفن بخارية ثم نُقلت بالقوارب النيلية وعلى ظهور الجمال إلى كل أنحاء البلاد. فقد تطلب تقليب التربة استخدام محاريث بخارية، خصوصًا بعد أن قضى طاعون البقر عام 1864 على كل الماشية. ومعظم هذه الآلات جاء أيضًا من إنجلترا. وتوسعت شركة فاولر للمعدات الزراعية فجأة توسعًا هائلًا لتلبية احتياجات الخديو على حساب مصر[3].

النوع الثالث من الماكينات الذى أصبح فجأة مطلوبًا فى القاهرة، كان أجهزة فصل البذور ومكابس القطن. وقد أُنشئت العشرات من هذه المحالج فى مدن الدلتا. وبدأت الزقازيق وطنطا وسمنود ومدن أخرى تنفث دخانها مثل المدن الصناعية الإنجليزية. وتدفقت ثروات ضخمة عبر بنوك الإسكندرية والقاهرة.

ثم انهارت مضاربات القطن فى العام التالى، عندما تهاوى سعر القطن مع إرساء السلام فى الاتحاد الأمريكى من 27 بنسًا للرطل إلى 15 و12 بنسًا ثم 6 بنسات فى آخر المطاف. فى العام التالى تحوّل إسماعيل باشا إلى نوع جديد من المضاربات: إنتاج قصب السكر. كان الهدف هو منافسة الولايات الأمريكية الجنوبية التى فقدت عبيدها بأعمال السخرة التى يقوم بها الفلاحون المصريون. وللمرة الثانية قُلبت الزراعة المصرية رأسًا على عقب. ووجد رأسماليون فرنسيون وإنجليز مجالًا جديدًا للتراكم الأسرع. فى عام 1869 طُلب 18 مصنعًا عملاقًا للسكر بطاقة إنتاجية تبلغ 200 ألف كيلوجرام سكر يوميًا، أى بأربعة أضعاف الطاقة الإنتاجية لأكبر المصانع المعروفة حتى ذلك الوقت. وقد طُلب ستة منها من إنجلترا و12 من فرنسا، ولكن بسبب الحرب الألمانية الفرنسية انتقلت تبعًا لذلك معظم الطلبات إلى إنجلترا. كان من المفترض أن يبنى واحد من هذه المصانع كل 10 كيلومترات على امتداد ضفاف النيل، كمراكز لمنطقة مساحتها عشرة كيلومترات مربعة تزوِّد المصانع بقصب السكر. ويحتاج كل مصنع لمائتى طن من القصب. وبينما انتشرت مئات المحاريث البخارية المحطمة القديمة من مرحلة القطن فى فوضى، طُلبت محاريث جديدة لقصب السكر. ودُفع بآلاف الفلاحين لمزارع القصب، بينما سُخِّر آخرون لحفر ترعة الإبراهيمية. واستخدمت العصى والسياط بكامل عنفوانها. وسرعان ما ظهرت مشكلة النقل: من أجل نقل القصب بكميات إلى المصانع، كان لا بد من إنشاء شبكة سكك حديدية فى أسرع وقت من أجل توفير قطارات المزارع الخفيفة القابلة للنقل والسكك الحديدية المعلقة وقاطرات الجر. وكانت هذه الطلبيات الضخمة أيضًا من نصيب رأس المال الإنجليزى. وفى عام 1872 افتتح أول مصنع عملاق لقصب السكر. وقام 4 آلاف جمل بعملية النقل مؤقتًا. لكن ثبت

روزا لوكسمبورج

حصل سعيد قبيل وفاته على أول قرض، كانت قيمته الاسمية 66 مليون مارك، بينما بلغت قيمته نقدًا بعد خصم العمولات... إلخ.. خمسين مليون مارك

أن توفير الكمية المطلوبة من القصب للمصنع كان مستحيلًا تمامًا. ولم يستطع فلاح السخرة الذى يعمل بالسوط أن يتحول فجأة إلى عامل صناعى حديث. انهار المشروع ولم يتم تركيب الكثير من الآلات التى طُلبت. وقد انتهت بمضاربات السكر عام 1873 فترة مشاريع مصر الرأسمالية الضخمة.

من الذى وفر رأس المال لهذه المشروعات؟ إنها القروض الدولية. لقد حصل سعيد باشا قبيل وفاته (عام 1863) على أول قرض، كانت قيمته الاسمية 66 مليون مارك، بينما بلغت قيمته نقدًا بعد خصم العمولات والخصومات، ...إلخ خمسين مليون مارك. لقد ورَّث إسماعيل هذا الدين وعقد قناة السويس، الذى حمَّل مصر عبئًا يقدر بــ 340 مليون مارك. وفى عام 1864 نشأ أول دين فى عهد إسماعيل، بقيمة اسمية 114 مليون مارك بفائدة 7٪ وبلغت قيمته نقدًا 97 مليون مارك بفائدة 8،25٪. وهذا المبلغ أُنفق خلال عام مع الأخذ فى الاعتبار أن 67 مليون مارك قد دُفعت كتعويض لشركة قناة السويس، والباقى ابتلعته على الأغلب مرحلة القطن. وفى عام 1865 جاء قرض الدائرة السَنية الأول بواسطة أنجلو-إيجيبشيان بنك والذى رهن فيه الخديو أملاكه الخاصة. بلغت قيمته الاسمية 68 مليون مارك بفائدة نسبتها 9٪، فيما بلغت قيمته الفعلية 50 مليون مارك بفائدة 12٪. وفى عام 1866 حصل على قرض جديد من شركة فروولينج وجوشن بقيمة اسمية 60 مليون مارك، فيما بلغت قيمته النقدية 52 مليونًا، وفى 1867 على قرض جديد من البنك العثمانى بقيمة اسمية 40 مليون مارك، فيما بلغ فى الواقع 34 مليونًا. بلغت الديون السائرة فى ذاك الوقت 600 مليون مارك. ولتوحيد جزء من هذه الديون حصل فى عام 1868على قرض كبير من بنك أوبّنهايم ونيفن بقيمة اسمية بلغت 238 مليون مارك وبفائدة 7٪، وفى الواقع حصل إسماعيل نقدًا فقط على 142 مليون مارك بفائدة قدرها 13،5٪. وبه غُطيت نفقات الحفل الفخم لافتتاح قناة السويس أمام النخب المجتمعة من البلاط الأوروبى وعالم المال والمتشبهين بالطبقة الراقية والتبذير الجنونى الذى رافقه بالإضافة إلى بقشيش جديد للباب العالى، للسلطان، قدره عشرون مليون مارك. ثم أعقب ذلك فى عام 1870 قرض من شركة بيشوفسهايم وجولدشميت بقيمة اسمية 142 مليون مارك وفائدة 7٪، أما فعليًّا فقد حصل على 100 مليون مارك بفائدة 13٪. وكان الغرض منه تغطية نفقات مرحلة السكر. وفى عامى 1872 و1873 جاء قرضان



جمع القطن، مصر نهايات النصف الأول من القرن الماضى

فى نهاية المطاف كان لا بد من دفع الفوائد الربوية فى كل الأحوال. لكن من أين تأتى الأموال اللازمة للسداد؟ كان لا بد أن يكون المصدر فى مصر نفسها وهذا المصدر كان هو الفلاح المصرى



من أوبنهايم، قرض صغير بقيمة اسمية قدرها 80 مليون مارك بفائدة 14٪ وقرض كبير بقيمة اسمية 640 مليون مارك بفائدة 8٪، وقد خفّض هذا القرض الديون السائرة إلى النصف، لكن المبلغ لم يتعد نقدًا فى الواقع 220 مليون مارك فقط، نظرًا لأن البنوك الأوروبية استخدمت الكمبيالات التى اشترتها فى الدفع. فى عام 1874 جرت مساعٍ للحصول على قرض حكومى بقيمة 1000 مليون مارك مقابل فائدة سنوية قيمتها 9٪، لكنها لم تتمخض سوى عن 68 مليون مارك فقط. لم تتخط السندات المصرية 54٪ من قيمتها الأصلية. وفى المجمل ارتفع الدين العام خلال 13 عامًا منذ وفاة سعيد باشا من 3،293،000 إلى 94،110،000 جنيه إسترلينى. لقد كان الوضع على شفا الانهيار.

من النظرة الأولى تعكس هذه العمليات الرأسمالية ذروة الجنون. فالقرض يجر الآخر، وتُغطَّى فوائد الدين القديم بالدين الجديد، وطلبيات صناعية ضخمة لدى رأس المال الصناعى الفرنسى يتم سداد قيمتها بروؤس أموال إنجليزية وفرنسية مقترضة. فى الواقع عقد رأس المال الأوروبى، فى ظل استهجان أوروبا العام وتأففها من السياسة الاقتصادية المجنونة لإسماعيل، صفقات خيالية فى مصر، صفقات ما كانت لتتحقق لرأس المال خلال مساره التاريخى إلا مرة واحدة كنسخة فانتازية محدثة من الرواية التوراتية عن بقرات مصر السمان. وخصوصًا أن كل قرض كان عبارة عن عملية ربوية، يلتصق فيها من خُمس إلى ثلث المبلغ المفترض اقتراضه– بل وما يفوق ذلك– بأصابع المصرفيين الأوروبيين.

فى نهاية المطاف كان لا بد من دفع الفوائد الربوية فى كل الأحوال. لكن من أين تأتى الأموال اللازمة للسداد؟ كان لا بد أن يكون المصدر فى مصر نفسها وهذا المصدر كان الفلاح المصرى، أى الاقتصاد الفلاحى. فقد وفر هذا الاقتصاد فى النهاية أهم العناصر للمشروعات الاقتصادية الكبرى. وفّر الأراضى التى شكلت الأساس لخطط الرى ومضاربات القطن والسكر، حيث إن ما يسمى بالممتلكات الخديوية قد اتخذت فى توسعها خلال فترة وجيزة أبعادًا عملاقة، وقد انتُزعت بالنهب والابتزاز من عدد لا حصر له من القرى. كما وفّر الاقتصاد الزراعى أيضًا القوى العاملة، بل وبالمجان، رغم أن الحفاظ على هذه القوى العاملة أثناء استغلالها كان أمرًا مثيرًا للقلق فى حد ذاته. فعملُ الفلاحين بالسخرة كان الأساس لمعجزة تكنولوجية صنعها المهندسون الأوروبيون والماكينات الأوروبية فى أنظمة الرى، ووسائل المواصلات والزراعة والصناعة فى مصر. لقد عملت أعداد لا تحصى من الفلاحين بالسخرة فى بناء قناطر قليوب وكذا فى قناة السويس وفى بناء السدود وفى مزارع القطن الكبرى ومصانع السكر، وكانوا يُنقلون حسب الحاجة من عمل لآخر ويستغلون بلا حدود. وحتى لو تبين أن القوى العاملة المسخرة تشكل باستمرار عقبة تقنية أمام الأغراض الرأسمالية الحديثة، يتم تعويض ذلك بشكل كافٍ من جانب آخر عبر التحكم المطلق فى هذه الجموع وفترة استغلالها، وشروط الحياة والعمل للقوى العاملة التى وُضعت هنا بين يدى رأس المال.

لم يوفر الاقتصاد الزراعى الأراضى والقوى العاملة فحسب، بل والمال أيضًا. وهنا كان دور النظام الضريبى، الذى ضيق الخناق على الفلاحين تحت تأثير الاقتصاد الرأسمالى. فضريبة الملكية على أراضى الفلاحين التى أخذت فى التصاعد، بلغت فى نهاية الستينيات 55 ماركًا للهكتار، فيما كانت تبلغ بالنسبة للملكيات الكبرى 18 ماركًا، أما العائلة المالكة فلم تكن تدفع شيئًا عن أراضيها الخاصة. بالإضافة إلى الرسوم الخاصة الجديدة، مثل رسوم الحفاظ على أنظمة الرى التى بلغت 2،5 مارك عن كل هكتار، ولم تعد بالنفع إلا على الممتلكات الخديوية فحسب. وكان على الفلاح أن يدفع 1،35 مارك عن كل نخلة و75 بفنيغا عن كل كوخ يسكنه. بالإضافة إلى ذلك جاءت ضريبة الرؤوس لكل ذكر فوق العاشرة من العمر بمبلغ قدره 6،5 مارك. وفى المجمل بلغ حجم الضرائب التى دفعها الفلاحون فى عهد محمد على 50 مليون مارك وفى عهد سعيد 100 مليون وفى عهد إسماعيل 163 مليون مارك.

وكلما تنامت الديون لدى رأس المال الأوروبى، تحتّمت جباية المزيد من الاقتصاد الفلاحى[4]. فى عام 1869 رُفعت كل الضرائب 10٪، كما جُبيت ضرائب عام 1870 مسبقًا. وفى عام 1870 رُفعت ضرائب الملكية إلى 8 ماركات للهكتار. وبدأت القرى



روزا لوكسمبورج

فى أكتوبر 1878 وصل ممثلو الدائنين الأوروبيين إلى الإسكندرية. وطُبق نظام المراقبة المالية الثنائية من قبل رأس المال الفرنسى والإنجليزى



فى صعيد مصر تخلو من الناس، والأكواخ تهدم، وتُركت الأرض دون زراعة للتهرب من الضرائب. فى عام 1876 رُفعت الضرائب على نخيل البلح بمقدار 50 بفنيجا. وخرج أهالى قرى بأكملها من أجل إسقاط نخلاتهم ومُنعوا من ذلك بإطلاق أعيرة نارية فى الهواء. ويقال إنه فى عام 1879 مات نحو 10 آلاف فلاح شمال أسيوط جراء الجوع، لأنه لم يعد باستطاعتهم دفع ضرائب رى أراضيهم، كما ذبحوا ماشيتهم لكى يتجنبوا ضريبة المواشى.

وهكذا امتُصت دماء الفلاح حتى آخر قطرة. لقد أنهت الدولة المصرية وظيفتها كجهاز شفط فى يد رأس المال الأوروبى، وأصبحت عديمة النفع. لقد عُزل الخديو. وأصبح باستطاعة رأس المال أن يبدأ التصفية.

فى عام 1875 اشترت إنجلترا 172 ألفًا من أسهم قناة السويس بمبلغ ثمانين مليون مارك، فيما كان على مصر أن تدفع لها بعد 394 ألف جنيه مصرى كفوائد. وبدأت اللجان الإنجليزية لـ«تنظيم» المالية المصرية نشاطاتها. والغريب أن رأس المال الأوروبى لم ينفر إطلاقًا من الوضع اليائس للبلد المفلس وعرض تقديم قروض جديدة من أجل «إنقاذه». اقترح كيف Cave وستوكس Stokes تحويل كل الديون إلى دين واحد بقيمة 1520 مليون مارك بفائدة 7٪، فيما اعتبر ريفرز ويلسون Rivers Wilson أن المبلغ المطلوب هو 2060 مليون مارك. اشترى بنك كريدى فونسيه Crédit Foncier مليونًا من الكمبيالات السائرة وحاول بقرض قيمته 1820 مليون مارك توحيد مجمل الدين، لكنه فشل مع ذلك فى مسعاه. لكن كلما ازداد اليأس من إمكانية إنقاذ الوضع المالى، ازدادت اللحظة التى ستضطر فيها البلاد إلى الوقوع بكل قواها الإنتاجية فى مخالب رأس المال الأوروبى اقترابًا وحتمية.

فى أكتوبر 1878 وصل ممثلو الدائنين الأوروبيين إلى الإسكندرية. وطُبق نظام المراقبة المالية الثنائية من قبل رأس المال الفرنسى والإنجليزى. والآن اختُرعت باسم لجنة المراقبة الثنائية ضرائب جديدة، وضُرب الفلاحون وقُمعوا فى عام 1876 من أجل استئناف دفع الفوائد التى عُلّق دفعها مؤقتًا عام 1876. ومن ثم أصبحت حقوق المطالبة القانونية التى يتمتع بها رأس المال الأوروبى هى مركز الحياة الاقتصادية ووجهة النظر الوحيدة للنظام المالى.

فى عام 1878 نشأت لجنة جديدة ووزارة شبه أوروبية. وفى عام 1879 أصبحت المالية المصرية تحت رقابة رأس المال الأوروبى الدائمة ممثلة فى لجنة الدين العام المصرية فى القاهرة Commission de la Dette Publique Egyptienne. فى عام 1878 تحولت أراضى العائلة الخديوية البالغة مساحتها 431 ألف فدان إلى ملكية الدولة وتم رهنها للرأسماليين، كما طُبق ذلك أيضًا على أراضى الدائرة السنية، وهى أملاك الخديو الخاصة الواقع معظمها فى صعيد مصر وشملت 485131 فدانًا. وقد بيعت لاحقًا لاتحاد شركات. وقد أصبح جزء كبير من ملكية الأراضى الأخرى فى أيدى شركات رأسمالية، وتحديدًا شركة قناة السويس. أما أراضى الأوقاف من المساجد والمدارس فقد صادرتها بريطانيا لتغطية نفقات الاحتلال.

لقد أعطى تمردُ الجيش المصرى –الذى تضور جوعًا بسبب المراقبة المالية الأوروبية، فى حين حصل الموظفون الأوروبيون على رواتب هائلة– وانتفاضةٌ للجماهير المعدمة فى الإسكندرية، أعطيا الذريعة للضربة القاضية. لقد دخل الجيش الإنجليزى إلى مصر عام 1882 لكى لا يغادرها، ولكى يخضع البلاد كنتيجة للعمليات الرأسمالية الكبرى التى جرت فى مصر خلال عشرين عامًا، وكختام لتصفية الاقتصاد الفلاحى المصرى على يد رأس المال الأوروبى[5].

هنا يتضح أنه عند الملاحظة السطحية لعملية التحويل المبتذلة بين رأس مال القروض الأوروبية ورأس المال الصناعى الأوروبى، أن طلبيات مصر قد دُفعت برأس المال المقترض، فى حين أن فوائد هذا القرض كانت تُغطى من القرض الآخر، وهو ما يعد من وجهة نظر تراكم رأس المال وضعًا عقلانيًّا جدًّا و«سليمًا». وهذا يقود بعد التخلى عن كل الأطراف الوسيطة المقنعة إلى حقيقة بسيطة مفادها أن رأس المال الأوروبى قد قضى بقدر هائل على الاقتصاد الفلاحى المصرى: مساحات هائلة من الأراضى وعدد لا يحصى من الأيدى العاملة وكم ضخم من منتجات العمل التى تدُفع عنها ضرائب للدولة، تحولت كلها إلى رأس مال أوروبى جرى تراكمه. من الواضح أن هذا التحويل الذى

بعد افتتاح قناة السويس، لم تتعاف التجارة إلا فى الثمانينيات، وفى عام 1890 بلغت الواردات 163 مليون مارك، أما الصادرات فبلغت 249 مليون مارك

ضغط المسار الطبيعى لتطور تاريخى يستغرق قرونًا فى عقدين أو ثلاثة عقود، لم يكن ممكنًا إلا بالسوط، وأن بدائية العلاقات الاجتماعية فى مصر، كانت هى بالذات التى وفرت الأساس العملياتى الذى لا شبيه له لتراكم رأس المال.

وفى مقابل التضخم الخيالى لرأس المال من ناحية، يظهر هنا من ناحية أخرى صعود حركة البضائع وإنتاج شروطها مع ملاءمة القوى الإنتاجية كنتيجة اقتصادية إلى جانب خراب الاقتصاد الفلاحى. لقد اتسعت رقعة الأراضى الصالحة للزراعة فى عهد إسماعيل من مليونين إلى 2،7 مليون هكتار، وشبكة الترع من 73 ألفًا إلى 87 ألف كيلومتر، وشبكة خطوط السكك الحديدية من 410 إلى 2020 كيلومترًا. لقد بُنيت أحواض للسفن فى السويس والإسكندرية، لقد بُنى ميناء رائع فى الإسكندرية، وفى البحر الأحمر أُنشئت خدمة السفر بالسفن البخارية لحجاج مكة، وتم إدخالها إلى السواحل السورية وسواحل آسيا الصغرى. بلغت صادرات مصر عام 1861، 89 مليون مارك، وزادت بشكل هائل فى عام 1864 لتصل إلى 288 مليون مارك، أما الواردات فبلغت فى عهد سعيد باشا 24 مليون مارك، وارتفعت فى عهد إسماعيل لتتراوح بين 100 مليون إلى 110 ملايين مارك.

بعد افتتاح قناة السويس لم تتعاف التجارة إلا فى الثمانينيات، وفى عام 1890 بلغت الواردات 163 مليون مارك، أما الصادرات فبلغت 249 مليون مارك، فى المقابل بلغت الواردات فى عام 1900– 288 مليون مارك، فيما بلغت الصادرات 355 مليون مارك، وفى عام 1911 كان حجم الواردات 557 مليون مارك، أما الصادرات فبلغت 593 مليون مارك. لكن بالطبع أصبحت مصر نفسها مع هذه الطفرات فى تطور حركة البضائع ملكًا لرأس المال الأوروبى الذى دعم هذا التطور. لقد تبين فى مصر مثلما هى الحال فى الصين، وأخيرًا فى المغرب، أن النزعة العسكرية كمنفذ لتراكم رأس المال تتربص وراء القروض الدولية وبناء السكك الحديدية وأنظمة الرى والأعمال الحضارية المماثلة.

وبينما تسعى الدول المشرقية





روزا لوكسمبورج

لقد تبين فى مصر مثلما هى الحال فى الصين، وأخيرًا فى المغرب، أن النزعة العسكرية كمنفذ لتراكم رأس المال تتربص وراء القروض الدولية

بتعجل محموم للتطور من الاقتصاد الطبيعى إلى اقتصاد البضائع ومنه إلى الاقتصاد الرأسمالى، يقوم رأس المال الدولى بالتهامها، لأنه لا يمكن لها إنجاز التحول بدون أن تهب نفسها له ■

(1) منذ عام 1517 كانت مصر ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية يحكمها الوالى أو الباشا. فى عام 1866 حصل حاكم مصر من السلطان العثمانى على لقب الخديو (نائب السلطان). ومنذ عام 1808 تركزت ملكية الأراضى فى أيدى الحاكم الذى كان يكافئ بها أصحاب الحظوة لديه. وتم استعباد فلاحى مصر وتحتم عليهم تأدية أعمال السخرة ودفع ضرائب لنبلاء الإقطاع الجدد.

(2) أصدر نابليون الثالث قرار التحكيم فى النزاع بين الخديو وشركة قناة السويس فى الثانى من أغسطس 1864، وقبل به الخديو إسماعيل فى 18 أغسطس 1864.

(3) «لقد بدأت اتصالات محمومة»، حسبما يروى مندوب شركة فاولر المهندس إيث، «بين القاهرة ولندن وليدز. متى تستطيع شركة فاولر توريد 150 محراثًا بخاريًا؟ والإجابة كانت: بالتأكيد خلال عام مع شحذ كل القوى.– لم يكن هذا كافيًا. لا بد أن يصل مائة وخمسون محراثًا بخاريًا إلى الإسكندرية فى مطلع العام – الإجابة: مستحيل؛ فمصنع فاولر بحجمه السابق كان يستطيع بالكاد إنتاج ثلاثة محاريث فى الأسبوع. بالإضافة إلى أن تكلفة أجهزة من هذا النوع كانت 50 ألف مارك، ما يعنى أن الأمر يتعلق هنا بطلبية تبلغ قيمتها 7,5 مليون مارك. ثم جاءت البرقية التالية لإسماعيل باشا: ما تكلفة التوسيع الفورى للمصنع؟ فقد كان الخديو مستعدًا أن يأمر بتوفير المال اللازم. يمكنك أن تتخيل أن الحديد يُطرق فى ليدز وهو ساخن. لكن مصانع أخرى فى إنجلترا وفرنسا كُلفت أيضًا بتوريد محاريث بخارية. وامتلأ مستودع ميناء الإسكندرية ومرسى البضائع الخديوية الخاص حتى السقف بالمراجل والدواليب والبكرات والأحبال السلكية والصناديق من كل نوع. وامتلأت فنادق الدرجة الثانية فى القاهرة بعمال جدد للمحاريث البخارية، تم حشدهم على عجل من السمكرية والحدادين وأبناء الفلاحين والشباب المفعمين بالأمل القادرين على عمل كل شىء ولا شىء، فعلى كل واحد من هذه المحاريث يجب أن يجلس على الأقل شخص مختص من رواد الحضارة. وكل هذه المعدات كان يرسلها أفندية الإسكندرية فى كميات بشكل فوضوى إلى داخل البلاد، بحيث تتمكن السفينة التالية على الأقل من تفريغ حمولتها. لا يمكن للمرء تخيل كيف وصلت هذه الأشياء إلى المكان المخصص لها أو بالأحرى إلى أى مكان آخر سوى المخصص لها. فهنا توجد عشرة مراجل على ضفة النيل وعلى بعد عشرة أميال منها الماكينات الخاصة بها، وهنا تجد تلًا صغيرًا من الأحبال السلكية، وعلى بعد عشرين ساعة منها إلى الجنوب تجد بكراتها. هنا يجلس عامل تركيبات إنجليزى جوعان وحيران فوق جبل من صناديق المعدات الفرنسية، وهناك استسلم آخر فى يأس للمشروبات الكحولية المحلية. هرع الأفندية والكتبة بين أسيوط والإسكندرية– راجين العون من الله– لإعداد قوائم لأشياء لا دراية لهم بأسمائها. ومع ذلك فقد اشتغل جزء من هذه الأجهزة. فقد نفث المحراث البخارى دخانه فى صعيد مصر. لقد اتخذ التقدم والحضارة خطوة للأمام. (قوى حيوية. سبع محاضرات من مجالات التقنية. برلين 1908. Lebendige Kräfte. Sieben Vorträge aus dem Gebiete der Technik, Berlin 1908. S. 219)

واحد من قطارات مصر الحديثة آنذاك، فى النصف الأول من القرن العشرين

(4) وبالمناسبة فقد مر المال المنتزع من الفلاح المصرى على رأس المال الأوروبى وهو فى طريقه إلى تركيا. فالقروض التى أخذتها تركيا فى أعوام 1854 و1855 و1871 و1877 و1861 استندت إلى الخراج المصرى الذى ارتفع مرات عديدة كضمان لها وكان يُدفع مباشرة إلى بنك أوف إنجلند.

(5) ينهى إيث المثل المتميز لثقافة رأس المال فى الدول البدائية عرضه الرائع عن مصر الذى استقينا منه معلوماتنا الأساسية، بالعقيدة الرأسمالية التالية: «ما نتعلمه من هذا الماضى، يسرى أيضًا على المستقبل. يتحتم على أوروبا، وهى ستفعل ذلك أيضًا، أن تحكم قبضتها على هذه البلدان التى لم تعد قادرة على التماشى مع الظروف الحديثة بنفسها، مع أن هذا لن يكون ممكنًا بدون كل أنواع الصراع، حيث يتلاشى الفارق بين الصواب والخطأ وستكون العدالة السياسية والتاريخية بمثابة مصيبة بالنسبة للملايين وسيتوقف خلاصهم على ما هو خطأ سياسيًا. فى كل أنحاء العالم ستعمل اليد الأقوى على وقف الفوضى وستفعل ذلك أيضًا على ضفاف النيل (...) لقد أوضح روثشتاين بشكل كافٍ أى نوع من «النظام» خلقه البريطانيون على ضفاف النيل».

يا أسامة المدينة تلفظ خبثها



حمدى أبو جليل



نشأ أسامة الدناصورى فى بيئة دينية، أسرة تتوارث الدراسة بالأزهر جيلًا بعد جيل، ووالده وجده وأعمامه متدينون وشديدو التمسك بمختلف أنواع الفرائض والنوافل، وهو كان ملتزمًا، يقيم الصلوات فى أوقاتها ويصوم رمضان والمواسم، وأحيانًا الاثنين والخميس، وظل ملتزمًا حتى سافر إلى السعودية.

هناك، فى الأراضى الحجازية المباركة بدأ يتحول، طبعًا لم يتحول نهائيًا، وظل طوال حياته مؤمنًا وموحدًا بالله، ولكنه بدأ يهمل فى موضوع الالتزام، والأسرة الملتزمة لاحظت ووالده الشيخ انزعج، خاف على بكريه من الويل والثبور وعواقب الأمور، ولكى يقطع الشك باليقين وسأله نفس السؤال الذى سألته له أمه بعد سنوات، فى كتابه «كلبى الهرم كلبى الحبيب»، «إنت إيه يا أسامة.. إنت إيه يا بنى.. إنت مؤمن بربنا والإسلام؟»، وطبعًا أسامة اتخض بنفس الطريقة، ورد بنفس الكلمات التى قالها لأمه فيما بعد «إيه يابا اللى بتقولو ده؟ يا خبر، طبعًا مؤمن، ومؤمن جدًا كمان».

ولكنه لم يلتزم أبدًا، ويومًا بعد يوم كان يزداد اقتناعًا بفكرة إن المعانى الحقيقية للإيمان والدين شىء وما يفعله المتدينون - خصوصًا المسلمين - شىء آخر، وفى آخر أيامه كان حانقًا على المسلمين، أحيانًا كان يقول لى فجأة «يا أخى أنا كرهت المسلمين، كرهت التعصب والعنصرية والجهل والقسوة»، وكنت أسأله: «إنت كافر يا أسامة.. أنا باكره الكلمة دى، ولكن قصدى إنك ملحد يعنى؟» وكان يقول: «لأ.. ». أسامة سافر للسعودية للعمل، وسكن فى المدينة المنورة بالقرب من والده الذى سبقه إلى هناك، واشتغل مدرسًا، ليس فقط لعلوم الجيولوجيا التى درسها، ولكن لكل المواد، وكان يعطى دروسًا خصوصية فى اللغة العربية لطفل غريب الأطوار، يكره الدراسة والمدرسين، وخصوصًا أسامة، وكان يسعى إلى تطفيشه بأى طريقة، وكان يخيفه بالضب، يخفى الضب وراء ظهره ويشهره فجأة فى وجه أسامة فيطيح أسامة على ظهره ويجرى والطفل وراه.

المهم اشتغل أسامة فى السعودية خمس سنوات، وكان يزور مصر فى الإجازات الصيفية، وأثناء إجازة السنة الأخيرة، 1991، صدر ديوانه الأول «حراشف الجهم»، أصدره فى طبعة محدودة، وطبعًا أخذ نسخًا للسعودية، وأهدى الديوان لناظر المدرسة وبعض المدرسين ومنهم مدرس سورى يكتب الشعر، وكلم صديقه سعد الحميدين فى الرياض وقال له إنه يحتفظ له بنسخة من الديوان، وسعد دعاه لزيارة الرياض للتعرف على بعض الأدباء السعوديين وقضاء يومين معهم. فى ذلك الوقت كان موسم الحج على الأبواب، وأسامة قرر أن يقضى إجازة الحج عند الحميدين فى الرياض، ولكن والده الشيخ لم يأخذ الموضوع ببساطة.

معروف أن المصريين العاملين فى السعودية يؤدون فريضة الحج كل عام من باب زيادة الخير خيرين، وأسامة نفسه حج مرة ومرتين، والشيخ بهى كبَّر الموضوع وربطه بما اعتبره تطورات ظهرت على أسامة وقال له: «بذمتك بتصلى يا أسامة، بذمتك بتصلى، قاعد جنب النبى عِدل ومبتصليش؟!، وبعدين مش هتحج؟»».

ولكن أسامة صمم، وأخذ الإجازة وطلع ع الرياض، وانبسط جدًا وأقام الحميدين حفلة على شرفه حضرها أصدقاؤه من الأدباء والمثقفين السعوديين والعرب هناك، وقضى إجازته وعاد، وذهب للمدرسة، وبينما هو يكتب تاريخ اليوم واسم الدرس على السبورة، فوجئ بالناظر يفتح الباب، لا ليس يفتحه وإنما يقلعه قلعًا «عملت إيه يا بنى.. عملت إيه يا أسامة؟!» ونظر حواليه برعب وسحب أسامة على مكتبه وأغلق الباب، وتأكد أنه أغلق جيدًا، «المخابرات قالبة الدنيا عليك»، المدرس السورى بلَّغ، والمخابرات السعودية فهمت «حراشف» على إنها حراشف، واحتارت فى شأن «الجهم»، البعض قال: إنه تلقيح على الملك فهد الله يرحمه، والبعض اعتبر الجهم «الله» نفسه، وفى الحالتين لا شىء إلا الويل والثبور وعظائم الأمور، واتسعت أمام عيون أسامة صحراء الربع الخالى والوحوش والأساطير التى تروى.. ولحسن الحظ إن الناظر سعودى طيب ومن أسرة معروفة ويحب أسامة، وقال له: الحل الوحيد إنك تغادر السعودية الآن، خلال 48 ساعة تكون فى مصر، وبالفعل تيسرت الأمور ونجح أسامة فى الفرار.

وطبعًا الشيخ، الوالد الطيب، كان يموت من الخوف على أسامة، وكلِّم طوب الأرض لإنقاذه من الهلاك المحقق، ولكنه لم ينس موضوع الحج، الخير العميم الذى عافه أسامة وسافر للرياض، وفى عز الأزمة قال عبارته التى ظل أسامة يرددها طوال حياته: «يا أسامة المدينة تلفظ خبثها» ▲